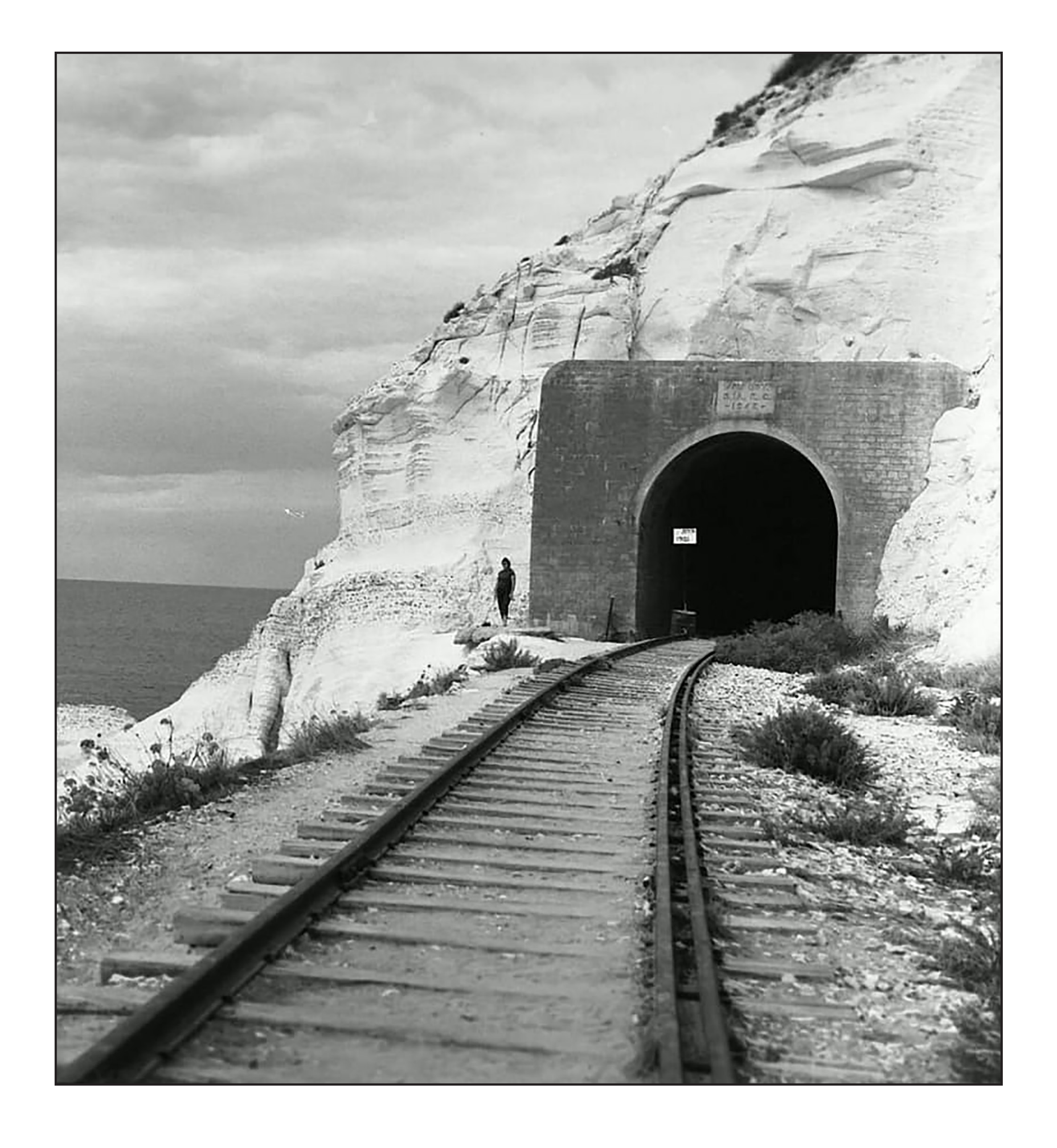
إتجاه

فكريّة فصليّة محكّمة

العـدد

56

خريف 2022



نفوح الناقورة - البيّاضة

بيروت – حيفا

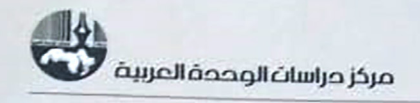
« اتجاه» فكريّة فصليّة محكّمة،
المدير المسؤول: د. أنور خطار
رئيس التحرير: د. علي حمية
العنوان: فرات للنشر، رأس بيروت، بيروت، لبنان. ت:00961 1 750053 – 00961 70 543166
البريد الإلكتروني: editor@ittijah.info
www.ittijah.info

Ittijah: revue culturelle trimestrielle, Rédacteur en chef: Dr. Ali Hamiyeh.
Adresse: C/O Furat Publishers, Ras Beyrouth, Beyrouth, Liban,
tel: 00961 70 543166.

إتجاه

فكريّة فصليّة محكّمة
العدد 56
خريف 2022

محتويات العدد



ناصيف نصّار

كتاب عشتار

في اللباس والجسد

فتحي التريكي علم الفلسفة المغاربية المعاصرة!

علي حمية

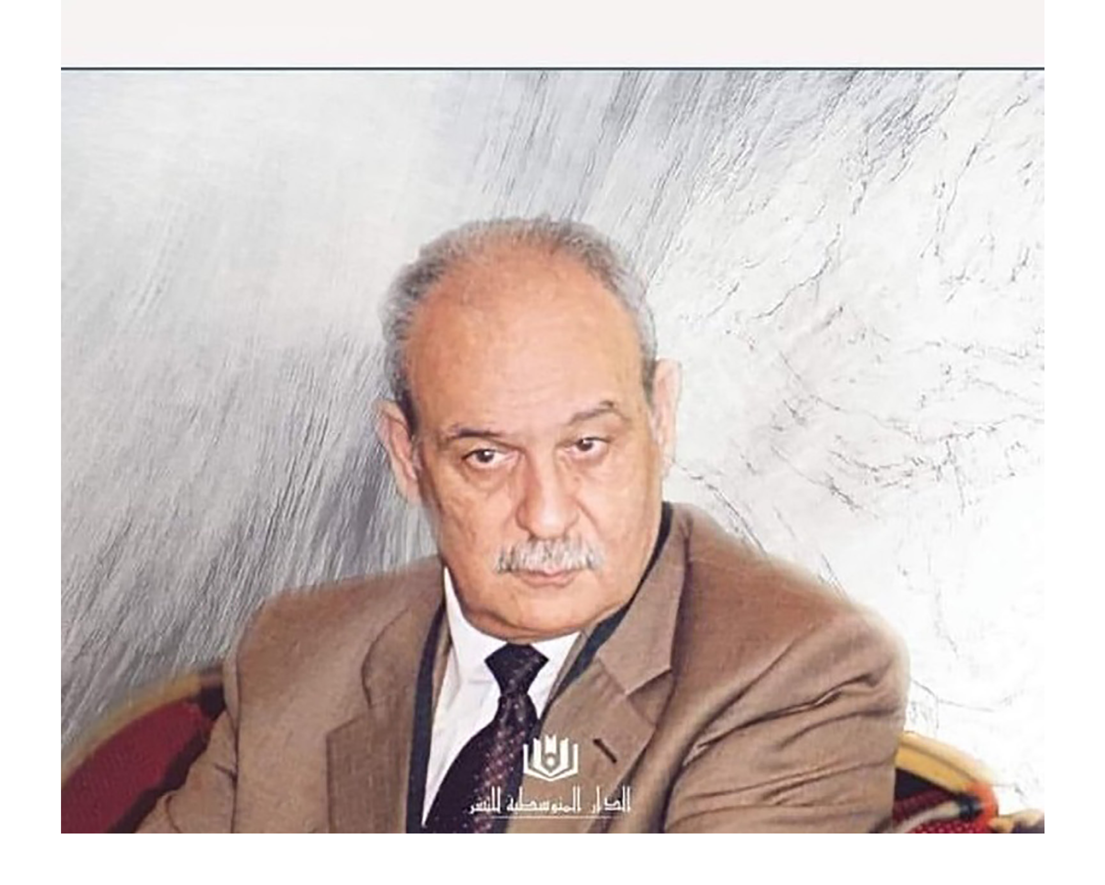
كاتب

سبقه إسمه إلينا قبل أن أتانا زائراً، في بيروت ، بدعوة من الدكتور ناصيف نصّار، عميد كليّة الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية. كان ذلك في مطلع العام الجامعي 1995–1996، وكان يومها يشغل مسؤولية عميد كلية الآداب في جامعة صفاقس، في تونس. إنه فتحي التريكي الذي حلّ ضيفاً، في ذلك العام، على قسم الفلسفة في كلية الآداب، حيث ألقى، بحضور جمع غفير من الأساتذة والطلاب والمثقفين، محاضرة في نقد نظرية الكاتب الأميركي، فرنسيس فوكوياما، في الليبرالية الجديدة والنظام العالمي الجديد. وكان فوكوياما قد أعلن، واهماً، في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"(1992) أن العالم دخل حقبة جديدة عنوانها: أفول الشيوعية وسيادة الليبرالية!. وقد أهدى التريكي، يومها، محاضرته، وهي الفصل الثالث من كتاب قيد الطبع، تحت عنوان:"التعقل والحرية"، إلى مجلة"اتجاه" التي نشرته، بدورها، في عددها الثالث، تاريخ آب/أيلول 1996. في هذ المبحث الذي عنونه"التعقلية"، حرص التريكي على استنفار الفلسفة لكي تتحرك وتسأل من جديد عن ماهية العقل بعد أن أصبح أداة هيمنة اقتصادية واضحة غايتها الإرباح ونتيجتها عولمة الفقر والمجاعة، وتحدّد، بالتالي، ما يجب عمله لتأسيس معقولية جديدة تكون مهمتها الأساسية الوعي بخطورة حصر العقل في التقنية والدعوة إلى تحريره من هيمنتها. بعد خمس وعشرين سنة على زيارته الأولى إلى بيروت، تستعيد "اتجاه" وأساتذة الفلسفة وطلابها في عاصمة المقاومة، تستعيد تلك الفرصة الذهبية التي أحيتها وأحييناها مع علم من أعلام الفلسفة العربية المعاصرة، الفيلسوف المغاربي العربي: فتحي التريكي!.

فتحي التريكي

الذاكرة والمصير

محطّات في سيرتي الذاتية



فتحي التريكي:
الفلسفة وتأصيل الحداثة في الفكر العربي المعاصر

د. الزهرة بلحاج

أكاديميّة وباحثة بجامعة قرطاج - تونس

لا يمكن أن يغيب عن الباحث ما للفلسفة والفلاسفة من أهميّة في مسار تطوّر الشّعوب وتقدّمها الحضاري منذ ظهور الفلسفة في العهد اليوناني مرورا بالمرحلة العربيّة وصولا إلى عصر التّنوير وتشكّل الحداثة الغربيّة واستمرارا إلى اليوم، بل وقد اقترن انخراط العرب والمسلمين في مسار الانحطاط والتّخلّف بتنامي المعاداة والقطيعة للفكر الفلسفي وأهله بداية بتكفير الفلاسفة وإحراق كتبهم إلى القطيعة النّهائيّة مع الفكر العقلاني عموما والتحصّن بترسانة الفكر الغيبي والتّسليمي القائم على النّقل وتقديس الماضي والارتهان لثبوت المسلّمات وقداسة الموروث وحرمة تجاوزه. وهو تقريبا ما حدث في القرون الوسطى في مجال الحضارة الغربيّة من ارتهان للكنيسة فكرا ومعرفة ونظما اجتماعيّة تجسّدت بشكل واضح في محاكم التّفتيش المعادية لكلّ الأنساق المعرفيّة المغايرة، ولم يُكتب للغرب أن يلج عصر الحداثة إلاّ بفضل المقاومة الشّجاعة التي خاضها الفلاسفة والعلماء الأوروبيون خاصّة بداية من القرن الخامس عشر مع الحركات الثّوريّة الدّينيّة التي قادها مارتن لوثر(1546–1483) وجون كالفن(1564–1509)، وحركة الإحياء الفلسفي التي تجاوزت الأنساق المعرفيّة الكنيسيّة بالعودة إلى التّراث الفلسفي اليوناني وروافده العربيّة ممثّلة خاصّة في الرّشديّة. ولعلّ أبرز من مثّل هذه الحركة التّجاوزيّة هو رونيه ديكارت(1650–1596)، أب العقلانيّة الحديثة التي أصبحت إلى جانب الاكتشافات العلميّة الكبرى

مع كوبرنيك(1543–1473) وغاليلي(1642–1546) ونيوتن(1727–1642) وغيرهم، أساسا للتّحوّلات الحضاريّة الغربيّة الشّاملة معرفة واقتصادا واجتماعا وسياسة، ومنطلقا لما بات يسمّى بمسار الحداثة.

وإذا اعتبرنا أهميّة دور الفلاسفة والمفكّرين وأهل الثّقافة عموما في «**إنتاج المنظومات الثّقافيّة والإيديولوجيّة التي تؤطّر لكلّ تحوّل حضاريّ وتوطّن له في المخيال الجمعي للأمّة وتصوغ منه حوافز جديدة لتحوّلات لاحقة وتفرز منه سمات جديدة تنضاف باستمرار إلى مكوّنات هويّتها وتعطيها القدرة على التّجدّد والتّخلّص من خلاياها الميّتة أو التي فقدت وظيفتها وبذلك تحافظ هذه الهويّة على انفتاحها وثرائها وحركيّتها**»[1]. فإنّه لا يمكن أن تتمّ حركيّة مماثلة في المجتمعات العربيّة وبارتباط بهذه الحركيّة الحداثيّة الغربيّة التي أصبحت كونيّة دون دور أساسيّ للفلاسفة والمفكّرين العرب، إلاّ أنّ انطلاق هذا المسار الذي عُرف بحركة النّهضة والإصلاح في العالم العربي جاء على أيدي نخبة من المنتمين أصلا إلى المنظومة التّقليديّة، فلم يتحرّر أصحابها تماما من المعقوليّة الدّينيّة الشّرعيّة وظلّوا غالبا مشدودين إلى آلياتها التي لا تكاد تتجاوز منطق أصول الفقه، وهو ما نلمسه مثلا في قول الطّهطاوي، الأب المؤسّس لهذه الحركة، محذّرا من «مخاطر» الفكر الفلسفي داعيا إلى ضرورة التّحصّن منه بالكتاب والسنّة:«**ولهم في العلوم الحكميّة حشوات ضلاليّة مخالفة لسائر الكتب السّماويّة... فحينئذ يجب على من أراد الخوض في لغة الفرنساويّة المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكّن من الكتاب والسنّة حتّى لا يغترّ بذلك ولا يغيّر من اعتقاده**»[2]

ورغم مساهمة شخصيّات أخرى قادمة من آفاق فكريّة أخرى مختلفة، مثل المفكّريْن العلمانييْن شبلي الشميل(1917–1850) وفرح أنطون(1922–1874) وغيرهما، فإنّ تأثير هؤلاء ظلّ محدودا بحكم الانتماء إلى غير المنظومة الإسلاميّة، بل وعلى العكس من ذلك فإنّ هذه الحركة الإصلاحيّة اتّخذت بداية من الجيل الثاني طابع الإصلاح الدّيني الإسلامي مع الأفغاني ومحمّد عبده. ولعلّ غلبة المرجعيّة التّقليديّة على فكر دعاة النّهضة والإصلاح ممّا يفسّر ما عرفته من ارتدادات وتعثّرات رغم تزايد المدّ الجارف لمنجزات الحداثة الغربيّة في جميع مجالات الحياة بالبلدان العربيّة، وهو ما أدّى إلى ظهور نخبة جديدة أقلّ انشدادا إلى المرجعيّات التّقليديّة وأكثر ارتباطا بالفكر الفلسفي الغربي الذي أخذوه مباشرة بالدّراسة والبحث والمعايشة. وكان لابدّ من أن تبلور هذه النّخبة مواقف نقديّة من المنظومة الإصلاحيّة النهضويّة بكلّ تمظهراتها وارتداداتها في الفكر والواقع واقتراح بدائل أخرى تقطع إلى هذا الحدّ أو ذاك مع المنظومة التّفليديّة بكلّ مقوّماتها،

فظهر عدد من المفكّرين الذين تلقّوا دراستهم وتكوينهم في الغالب في الجامعات الغربيّة وعاشوا حالة التّمدّن الحداثي الغربي وتثقّفوا بها، ونذكر من بينهم مثلا: طه حسين، صادق جلال العظم، محمود أمين العالم، الطيّب التّيزيني، حسين مروّة، مهدي عامل، عبد الله العروي، محمّد عابد الجابري، محمّد أركون، هشام جعيط... وفتحي التريكي الذي سيكون موضوع بحثنا في هذه الدّراسة.

1 — مفهوم الفلسفة ودورها عند فتحي التّريكي

درس الدّكتور فتحي التّريكي الفلسفة بجامعة السّربون بباريس حيث تحصّل منها على شهادة دكتورا ببحث منشور بالفرنسية عنوانه «الفلاسفة والحرب»، ثمّ عاد إلى تونس ليشتغل بتدريس الفلسفة مواصلا بحوثه الفلسفيّة التي توّجها بحصوله على شهادة دكتوراه دولة من الجامعة التّونسيّة سنة 1986، وقد ظلّ يقدّم دروسا طوال عقود وكان يمكن أن يقف دوره عند حدود دور المدرّس على غرار عدد كبير من زملائه ولكنّه مدفوعا بقناعاته التّقدّميّة اليساريّة وميولاته الماركسيّة— الغرامشيّة، خرج بالفلسفة من الحرم الجامعي إلى رحابة الواقع المجتمعي بكلّ ما يفيض به من حركيّة ونضالات تهمّ مباشرة معيش النّاس. والنّاظر في منشوراته من كتب ومقالات يدرك نزوعه إلى إعادة الاعتبار للفكر الفلسفي في حاضرنا العربي، ليس بوصفه الآليّة الأمثل لنقد السّائد وتجاوزه فقط وإنّما أيضا بالفعل في الواقع واقتراح بدائل تؤطّر فكرنا وثقافتنا وتنهض بواقعنا المعيش حتّى تكون الفلسفة «رسولا يأكل الطّعام ويمشي في الأسواق»، وفي هذا يقول فتحي التريكي:»**نستطيع فهم دور الفلسفة في مجتمعاتنا، فهي وحدها تستطيع خدمة مفاهيمنا وتدقيقها وهي وحدها تستطيع أن تبحث عن أسس معارفنا واتجاهاتها وعلاقتها مع واقعنا...على هذا النّمط نفهم منزلة الفلسفة في مجتمعاتنا العربيّة الآن»**[3]

وعلى هذا الأساس صنّف التريكي تعاطي المثقفين العرب مع الفلسفة إلى:

— من تعاطى معها على أساس أنّها أداة في خدمة العلم والتّقنية

— من أقحمها في إيديولوجيا السّياسة ووظّفها في خدمة أهداف السّلطات القائمة

— من ربط الفلسفة بقضايا دينيّة بحتة لا تخرج عنها

— من رفض الفلسفة ودعا إلى مقاومتها باعتبارها فكرا دخيلا هدّاما وخطيرا على قيم المجتمع الإسلامي[4]

وعلى خلاف هذه الأصناف من الفهم للفلسفة وأدوارها يعتقد التّريكي أنّه علينا ان نخرج الفلسفة من المجال التّجريدي المتعالي الذي يحصرها فيه عادة التّصوّر العامّ وأن نبتعد

ها أيضا عن الغايات النّفعيّة الضيّقة لأنّها هي وحدها الكفيلة بـ «**عمليّة تشخيص di-agnostic للواقع المعاش ومعالجة أمراضه مع بيان خصائصه ومميّزاته حتّى نتمكّن من إصلاحه إن لزم ذلك أو من تغييره إن لزم التّغيير**»[5]، بمعنى أنّ الفلسفة تمكّننا في الآن نفسه من منهجيّة ناجعة لتحليل الواقع وآليّة لمحاولة إصلاحه وتغييره ومادّة لصياغة محتوى هذا التّغيير وأهدافه.

وبهذا فإنّ الفلسفة عنده تصبح «ممارسة» تتجاوز طرح الأسئلة والإشكاليات المجرّدة بل ينبغي أن تصوغ تصوّرات جدليّة للواقع المعيش تعبّر عن نفسها من خلال الفعل في هذا الواقع بعد دراسته وتشخيصه مع ضرورة التّقييم النّقدي المستمرّ لتحوّلاته وطبيعة تطوّراته وتفاعله بالأخد والعطاء مع سياقاته وذلك يتمّ خاصّة بالرّبط العضوي بين الفكر الفلسفي ومنتجه باعتباره ذاتا فاعلة ومنفعلة إذ «**لهذه الذّات أرضيّتها المجتمعيّة الدّقيقة وهذه الأرضيّة هي التي تحدّد في آخر الأمر الممارسة الفلسفيّة وتعطيها نهجها** (...) **إنّ الفيلسوف هو تركيب شائك ومعقّد لأنساق متعدّدة ومستويات مختلفة تتداخل فيها الممارسات السّياسيّة والاقتصاديّة والدّينيّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة وغيرها**»[6]

وهذه المستويات التي عدّدها هنا هي بالتّحديد التي أفرزت القضايا والإشكاليات التي طرحها الواقع اليومي للمجتمعات العربيّة على المفكّرين العرب اليوم وقد وجد التّريكي نفسه يتعاطى معها باعتبارها فاعلا وليس ذاتا مفكّرة فقط، خاصّة وأنّ السّمة الغالبة على هذا الواقع العربي منذ بداية عصر النّهضة، دون اعتبار لوضع الرّكود والانحطاط قبل ذلك، هي سمة التّأزّم التي تخترق مختلف المجالات وهو ما يفرض على الفيلسوف العضوي إن صحّ التّعبير، مثل التّريكي العمل على «تشخيص» هذه الحالة والكشف عن أسبابها واقتراح الحلول الملائمة لتجاوزها.

ويكاد يجمع الباحثون على أنّ مختلف الأزمات التي يعيشها العرب إنّما هي ظواهر تعبّر عن خلل أساسي يرتبط بفهمهم لثنائيّة الحداثة والتّراث والثّنائيّة الأخرى الملازمة لها وهي ثنائيّة الهويّة والغيريّة، فلا عجب أن نجد معظم كتابات التّريكي تدور حول هذه الثّنائيّات.

2– الواقع العربي وإشكاليّة الحداثة كما يراها التريكي

منذ بداية استفاقة الوعي الحضاري العربي على صدمة غزو نابليون بونابرت لمصر مسلّحا بآليات حربيّة وعلميّة لا عهد لهم بها، ثمّ تحوّل البعثات العلميّة إلى أوروبا وفرنسا تحديدا للاطّلاع على أسباب تقدّم الغرب وتمدّنه قصد الاستفادة منها في النّهوض بالواقع العربي المغرق في الجمود والتّخلّف، أصبح المطلب الأساسي لنخب هذه الحركة

اللّحاق بركب هذا الغرب المتحضّر ومحاولة الإجابة عن السّؤال «لماذا تقدّم الغرب وتأخّر المسلمون» على حسب عبارة شكيب أرسلان، وقد اختلفوا في الإجابة عن هذا السّؤال وبحسب الاختلاف في ذلك نشأت أنساق متلاحقة من المشاريع الإصلاحيّة. ولكن الواقع العربي إلى حدّ اليوم ما زال لم يستوعب بعد الحداثة في مفهومها الدّقيق فكرا وممارسة بل تراكم في رصيده منها عديد الأزمات التي انضافت إلى أزماته الموروثة وهو ما أكّده التّريكي بقوله:»**تكوّنت فلسفة النّهضة عندنا من خلال محوريّة فكرة الحداثة كما وضعتها فلسفة الأنوار، وقد اتّهمها البعض بكونها، من خلال هذه المحوريّة، دخيلة على حضارتنا، دخلت علينا بحدّ السّيف عندما أناخ علينا الاستعمار الغربي بكلاكله. ولكن هذه الفلسفة بواسطة منطق التوفيق (بين التّراث ومعالم الحداثة الغربيّة مثلا) لم تستطع أن تكون مبتكره لحداثة عربيّة تجاوزيّة أصيلة»**[7]

ويعود ذلك إلى عدّة أسباب أوردها فتحي التريكي مبثوثة في أعماله ويمكن أن نحوصلها في النّقاط التالية:

أوّلا: طبيعة النّسق النّهضوي التّأسيسي في علاقة بنوعيّة النّخب الفاعلة فيه ومحدوديّة فهمهم لفكرة الحداثة وتمظهراتها في الغرب، فهذه النّخب تنتمي إلى فئتين مترابطتين ومتراتبتين هما فئة السّلطان الذي يقوم مطلبه من الحداثة الغربيّة على الأخذ بأسباب القوّة لسلطان دولته، وفئة رجال الدّين التي هي في خدمة السّلطان من خلال تسويغ مشروعيّته لدى الرّعيّة وإعادة بناء أسس الطّاعة والولاء لسلطانه بما يتماشى إلى هذا الحدّ أو ذاك مع طبيعة العصر ومتطلّباته. وقد تمّ كلّ ذلك في إطار مرجعيّة الأحكام السّلطانيّة التّقليديّة، ولذلك كان تعامل هذه النّخب مع فكرة الحداثة تعاملا غائيّا تجزيئيّا فصلوا فيه بين خلفياتها الفلسفيّة لتناقضها عندهم مع المرجعيّة الإسلاميّة وبين نتائجها الماديّة التي يمكن الاستعانة بها. وهذا ما أكّده خير الدّين التّونسي بدعوته إلى ضرورة الأخذ من الغرب بما لا يتعارض مع الشّريعة إذ قال:»**والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباويّة إلى ما هي عليه من المنعة والسّلطة الدّنيويّة أن نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا»**[8]

وبذلك أرسى هذا النّسق التّأسيسي الإطار المنهجي في تعامل النّخب العربيّة مع الحداثة الغربيّة وهو منهج قوامه الانتقائيّة النّفعيّة والتّوفيقيّة بين منتوجات الحداثة الغربيّة والمرجعيات الإسلاميّة التّقليديّة، وهذا المنهج ظلّ يوجّه إلى حدّ كبير هذه النّخب في المراحل اللاّحقة. ووجّهت هذه الإشكاليّة المنهجيّة باستمرار الفكر العربي في تعاطيه مع مقولات الحداثة الغربيّة بمواجهتها عضويّا بالماضي الحضاري الذي تبلور مع النّخب

المتمدرسة في مصطلح التّراث. وقد نبّه التّريكي إلى خطورة هذا الخلل الجوهري في تعاطي الفكر العربي المعاصر مع الحداثة بقوله:»**إنّ فكرنا المعاصر ما زال يركن إلى الأصيل وما زال يسوده الاتّباع إذ لم يجد الطّريق نحو الإبداع (...) إنّ الفكر الذي يقتصر على التّعامل مع الواقع الماضي دون إرادة التّجاوز والتّحدّي هو فكر جامد لا ابتكار فيه ولا فائدة ترجى من ورائه فهو فكر عقيم**»[9].

ثانيا: بينما كانت النّخب العربيّة في حالة انبهار بما وصل إليه الغرب الحداثي من تقدّم وتمدّن وكان أعلامها يتجادلون حول أمثل الطّرق للأخذ منها جاءت صدمة الاستعمار المباشر لتثير فيهم الرّعب والخوف على الوجود الحضاري ذاته من الاندثار أمام هذا الغزو الأجنبي الذي بمقتضاه تحوّلت صورة الغرب في المخيال العربي من نموذج يُحتذى إلى خطر وجودي ينبغي مقاومته، وفي ظلّ هذه الحالة برزت وتطوّرت فكرة التّراث باعتباره درعا نحصّن به وجودنا ورصيدا ثمينا نبحث فيه عن عوامل القوّة للاستمرار وبناء معالم هويّتنا السياسيّة في مواجهة تهديدات الطّمس الثّقافي المسلّط على شعوبنا من قوى الاستعمار. وبهذا المنطق تشكّل مصطلح «التّراث» مرتبطا بدفاع الهويّة عاكسا لظروف الرّعب الجماعي الذي عاشته الأمّة العربيّة منذ انطلاق الحركة الاستعماريّة، لذلك أكّد محمّد عابد الجابري أنّ هذا المصطلح المُحْدَث لا وجود لنظيره في غير العربيّة، وهو يشمل العقيدة والشّريعة والأدب واللّغة والتقاليد والعادات وأشكال المعرفة، أي كلّ ما يساهم في تكوين الهويّة الحضاريّة والثّقافيّة لأمّة ما في حقبة تاريخيّة معيّنة، وقد نفخ الرّوح فيه وتمّ استحضاره من غياهب الماضي ليتصدّر واجهة الحاضر ويؤطّر النّظر إلى المستقبل، فقد تحوّل بكلّ بساطة وكما يقول الجابري إلى:»**المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانيّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة**»[10]، ويضيف محمد عابد الجابري محقّا، أنّ هذا التّراث لم يبق ما كان فعلا في زمنه بل أصبح أيضا «**ما كان ينبغي أن يكون، ومن هنا اندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني في مفهوم «التّراث» كما يوظّف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر**»[11]

ولا شكّ أنّ تحوّل التّراث إلى سلاح إيديولوجي لمواجهة الآخر قد أعاق في نفس الوقت التّعاطي الصّحيح مع المنظومة التّراثيّة ومع الحداثة الغربيّة وطبع العلاقة بينهما بسمة التّعارض الكلّي المناهض لما يقتضيه هذا العصر من انفتاح وتثاقف، وفي أحسن الحالات أصبح المعتصمون بالتّراث يبحثون عن صيغة للتّوافق بين المنظومتين أو بالأحرى لاستيعاب المنظومة التّراثيّة للوافد الحداثي قدر الإمكان، وهذا ما جعل المعقوليّة العربيّة المعاصرة حسب عبارة التّريكي« **لم تستطع إلى يومنا هذا أن تقفز قفزة نوعيّة نحو مرحلة النّقد**

العلمي والجذري الحقيقي لأنّها ما زالت تحت وطأة المحرّمات والممنوعات والمحجّرات بأنواعها المختلفة على الصّعيد السّياسي وعلى الصّعيدين الدّيني والاجتماعي»[12]

ثالثا: لا يكمن الإشكال في الفهم الرّافض للحداثة ومعارضتها بالتّراث وإنّما يكمن أيضا في ذاك الفهم المضادّ الذي ينفي التّراث بالحداثة وينادي بضرورة القطع النّهائي مع الماضي ومكوّناته من أجل إقامة حداثة حقيقيّة كما يذهب إلى ذلك عبد الله العروي الذي انتقد بشدّة «**اللّجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر، فاللّجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث**»[13]. ويبدو موقفه الرّافض للتّراث باعتباره فعلا ماضيا، قد يكون ناجعا لأصحابه في زمنهم ولكنّه لم يعد قابلا للحياة ولا للنّفع في الحاضر من خلال قوله مثلا:»**إنّ الماضي لا يمكنه أن يخدمنا في حلّ مشاكلنا ولا حتّى في إعطاء هذا الماضي نفسه قيمته الحقيقيّة**»[14] من خلال رفضه لمفهوم الأصالة واستعمالاته الإيديولوجية من قبل العديد من التيّارات السّياسيّة من قوميّة وسلفيّة وغيرهما، إذ يقول:»**يجب أن نميّز بين الخصوصيّة، وهي بناء شخصيّة متميّزة، مستلهمة من معطيات الحاضر التي هي أيضا من نتائج الماضي التي لا يستطيع المرء أن ينفيها حسب إرادته، والأصالة أي الإبقاء على نمط اجتماعي سلوكي(...) كان أصلا لمسيرتنا ولم يعد صالحا للظّروف الحالية(...) فالدّفاع عن الأصالة هو في آخر التّحليل دفاع عن المحافظة إن أراد أنصار الفكرة أم أبوا**»[15]

ولذلك دعا العروي إلى القطيعة الصّريحة مع ذهنيّة التّعايش بين التّراث والحداثة واستبدال المنهج التّوفيقي بالمنهج الماركسي التّاريخاني[16] باعتباره المنهجيّة الحداثيّة الأوفق للتّعامل مع قضايانا الرّاهنة لأنّه يرى أنّ «**الأمّة العربيّة محتاجة في ظروفها الحاضرة إلى الماركسيّة بالذّات لتكوّن نخبة مثقّفة قادرة على تحديثها ثقافيّا وسياسيّا واقتصاديّا ثمّ بعد تشييد قاعدة اقتصاديّة يتقوّى الفكر العصري ويغذّي نفسه بنفسه**»[17]

وقد عارضه في هذا التّوجّه عدد من المفكّرين الذين يدافعون عن التّراث كمكوّن أساسيّ من مكوّنات الذّات العربيّة مثل محمّد عابد الجابري الذي وسم هذا الموقف بنوع من الاغتراب سمّاه «السّلفيّة الاستشراقيّة»[18]، وهو ما ردّ عليه العروي بالنّفي ناعتا متّهميه بالاعتراب في مقابلة الاغتراب «**هنا لا بدّ من كلمة حول خطر ما يسمّى بالاغتراب وحول الخطر الذي أسمّيه الاعتراب، إنّ الاغتراب بمعنى التّغريب أو التّفرنج استلاب لكنّ الاعتراب استلاب أكبر، والتّركيز على الخطر الأوّل ما هو إلاّ تغطية لوضع ثقافيّ واجتماعيّ معيّن**»[19]

في خضمّ هذا النّقاش تميّز فتحي التّريكي بتبنّي أطروحة مغايرة لهذين الموقفين فهو إذ

يعتبر مع العروي أنّ الماضي لا يمثّل حلاّ لقضايا الحاضر ولا بديلا له ولكنّه يعتقد أيضا أنّ فهمنا للحداثة ينبغي أن يؤسّس على معقوليّة تراعي أنّ «**الحداثة تقوم على جدليّة العودة والتّجاوز، عودة إلى الذّاكرة تأصيلا للوجود والكيان تجاوز الانغلاق في الأنساق تكسيرا للعوائق والصّعوبات**»[20]

ومعنى ذلك أنّ للذّاكرة في هذا المفهوم للحداثة دور الحافز ولا ينبغي أن تتحوّل إلى نسق يحول دون التّطوّر ويعيق التّفكير الحرّ خارج حدود المسلّمات والثّوابت المقدّسة. فالحداثة عنده لا تفصل بين الذّات وأصولها وإنّما تعيد تأليفها تأليفا عقلانيّا لا ينساق مع حماسة الوجدان التي تنتهي غالبا إلى الخلط بين ما هو متخيّل وما هو حقيقيّ وتقود صاحبها إلى معارك خاطئة لصرف الجهد في مسائل وهميّة متكرّرة تؤدّي غالبا إلى التّعصّب والعدائيّة، ولذلك يعتبر التّريكي أنّ الحداثة :»**لا تنفي ارتباط الأنا بالأصل ولكنّها تنفي أن يكون هذا الارتباط عن طريق الأسطورة أو الإحساس**»[21]

رابعاً: إذا كانت الأسباب الثّلاثة السّابقة تعود إلى خلل طبيعة تعاطي النّخب العربيّة مع الحداثة الغربيّة، فإنّ هذا السّبب الرّابع يعود إلى اختلالات طرأت على المنظومة الحداثيّة الغربيّة ذاتها. ويمكن أن نشير هنا أساسا إلى خللين اثنين متفاعلين ومترابطين وهما:

أ- طبيعة تطوّر مكانة العقل في الحداثة الغربيّة: فمن المجمع عليه أن العقل يمثّل في هذه المنظومة حجر الزّاوية وقطب الرّحى، فبعد الاحتكام إلى إله في المرجعيّة الكنسيّة أصبح الاحتكام إلى العقل في المرجعيّة الحداثيّة، وقد شمل هذا الاحتكام مختلف مجالات الحياة الإنسانيّة والطّبيعة على حدّ السّواء، وكلّما تقدّم العقل في كشف المزيد من الحقائق العلميّة ازدادت هيمنته وسلطانه، لذلك قال آلان توران:»**العقل هو الذي ينشّط العلم وتطبيقاته وهو أيضا الذي يحكم تلاؤم الحياة الاجتماعيّة مع الحاجات الفرديّة أو الجماعيّة، وهو أخيرا الذي يعوّض الاعتباطي والعنف بدولة القانون والسّوق**»[22]

ولكن نشأة هذه العقلانيّة وتصوّرها ارتبطا عضويّا بنشأة الرّأسماليّة وتطوّرها فأصبحت تمثّل بطانتها الإيديولوجيّة الحافزة ممّا جعلها تخضع لمنطق الأداتي وحسابات السّوق والرّبح التي تحرّك الرّأسماليّة وتؤطّرها، فأصبح اهتمام العقل منصبا أكثر فأكثر على التّطوير التّكنولوجي وتوسيع حجم الإنتاج وتراكم المرابيح لتتحوّل بدورها إلى استثمارات ماليّة جديدة وهكذا دواليك في حركة محمومة لا تنشد إلاّ المزيد من الأرباح الماديّة مخضعة كلّ شيء لحسابات هذا المنطق الرّأسمالي النّهم بما في ذلك الطّبيعة والإنسان نفسه الذي أصبح هو ذاته أداة من أدواته ورقما ضمن حساباته وبذلك أدّى تضخّم العقل الأداتي إلى ابتلاع بقيّة الجوانب الرّوحيّة والوجدانيّة والثّقافيّة في الإنسان ممّا نتج عنه

المساس بركيزة أساسيّة من ركائز المنظومة الحداثيّة نفسها والمتمثّلة في قيمة الذّاتيّة والفردانيّة التي تفرض حرمة الفضاء الحميمي لهذه الذّات، وقد نبّه عدد من نقّاد الحداثة مثل آلان توران وهابرماس إلى خطورة ما آل إليه الوضع الإنسانيّ بانزياح العقلانيّة عن منطلقاتها الأولى حيث سادت النّمطيّة في تصوّر الذّات الإنسانيّة بنفس الطّريقة التي يتمّ بها تصوّر وجود الأشياء، فقد تمّ تشييئ الإنسان واغترابه وهو اغتراب مزدوج:»**اغتراب مع ذاته حيث يصبح مجرّدا من أبعاده الذّاتيّة واغتراب مع الذّوات الأخرى حيث يعيش قطيعة تواصليّة على المستوى الإنساني الحميم مع بقيّة أفراد المجتمع فيقتصر وجوده على آداء الدّور المحدّد له**»[23]

ولا يختلف ميشال فوكو مع هابرماس وآلان توران في نقد العقل المتسلّط كما أصبح مهيمنا الآن والذي أدّى إلى «**تفكيك الذّات وردّها إلى عناصر ماديّة في الواقع، فالإنسان حيوان لا يعرف غير البحث عن المنفعة واللذّة**»[24]

ثمّ جاء التطوّر السّريع في مجال التّكنولوجيا المعاصرة ليضفي حسب هاربرت ماركوز»**صبغة عقلانيّة على ما يعانيه الفرد من نقص في الحريّة وبهذا تحوّلت الحداثة إلى أسلوب استبدادي في القهر والسّيطرة فبدت وكأنّها أداة للرّقابة والضمّ والقمع**»[25]

وتفاعلا مع هذا النّقد الموجّه إلى المآل الذي اتّخذه مسار الحداثة الغربيّة خاصّة في العقود الأخيرة من قبل ثلّة من الفلاسفة الغربيين، بيّن التريكي أنّ هذا الخلل الطّارئ على المنظومة الحداثيّة يعود إلى أنّ العقل في المجتمعات الغربيّة المنتجة لها دخل بمفعول معطيات وآليات إستراتيجية لا تنتمي إلى المنطق وإلى التّفكير العلمي في «**نظام الغايات فارتبط بالإيديولوجيات القائمة أو المعارضة من ناحية وأصبح وسيلة تقنية أداتيّة من ناحية أخرى**»[26]. كما نبّه التريكي إلى أنّ المجال المعرفي للحداثة هو الذي ترعرعت فيه فكرة التّقدّم، التي برّر الغرب باسمها ومن خلال إيديولوجيا العولمة، انتهاك إنسانيّة الذّات/الفرد بتحويله إلى «**عبد يستهلك إنتاجاتها الرّمزيّة والماديّة والرّوحيّة والمعنويّة**»[27]

ولذلك يقترح تعويض مصطلح التّقدّم بمصطلح «التّحديث» الذي يقرّ في نظره «**بوضوح حركيّة ديناميكيّة تغييريّة قد تكون تطوّريّة ولكنّها لا تلغي كرامة الإنسان أخلاقيّا وأنطولوجيّا**»[28]. والتّحديث بهذا المعنى يؤدّي إلى تحقيق النّموّ والتّطوّر الشّاملين لجميع مجالات التقدّم في المجتمع من اقتصاد وسياسة وعقائد وتقاليد وثقافة وقيم ونواميس وقوانين. ويمكن أن نستنتج أيضا من تحليل التّريكي لفكرة التّحديث أنّها يمكن أن تحرّر الذّات من السّجون التي تردّت فيها باسم التّقدّم، إذ فقدت الذّات في ظلّ هذا الطّرح

حرّيتها وأصبحت «**سجينة اللذّة والرّغبة** (تحرير الجنسانيّة) **ثمّ سجينة الاستهلاك والرّفاهة، وأخيرا سجينة الأنساق الاجتماعيّة الكبرى كالمؤسّسات الإعلاميّة والشّركات متعدّدة الجنسيات والدّولة وغيرها**»[29]

ب_ تأثير الرّأسماليّة وتطوّرها في مسار الحداثة: مع انطلاق الثّورة الصّناعيّة التي رعتها الرّأسماليّة أصبح هاجس الدّول الغربيّة الحصول على المزيد من المواد الأوّليّة التي تفتقر إليها بأبخس التّكاليف والبحث عن الأسواق الضّروريّة لمنتوجها الصّناعي المتزايد، إلاّ أنّ منابع هذه الموادّ الأوّليّة والأسواق المنشودة توجد في فضاءات حضاريّة أخرى تعيش مجتمعاتها في أوضاع تتّسم بالتّخلّف والفقر وتعاني نظمها السّياسيّة التّقليديّة من الوهن والضّعف ممّا يغري هذه الدّول الغربيّة باحتلالها ووضع اليد على خيراتها الطّبيعيّة وتحويلها إلى أسواق كبيرة ومجزية لسلعها، ولكنّ مثل هذا الاحتلال والسّطو على أملاك الغير الضّعيف قد يصدم الضّمير الغربي المتشبّع بالقيم الحداثيّة القائمة على العدل والحريّة والمساواة واحترام الذّوات الإنسانيّة، فكان لذلك لا بدّ لهذه الدّول من تسويغ جشعها اللاّأخلاقي واللاّإنساني بأن تضفي عليه نوعا من المعقوليّة من خلال تغليفه ببطانة إيديولوجيّة تحتكم إلى منطق ما، انطلاقا من تسمية هذا الاحتلال بالمصطلح المخاتل «الاستعمار» الذي يوهم بأنّ الهدف منه هو تعمير وتثمير هذه البلدان التي عجز أهلها عن تعميرها وتثميرها، وكان لا بدّ هنا من التّراجع عن التّعريف الدّيكارتي للعقل بأنّه «قسمة عادلة بين البشر»، فأصبح الفكر الغربي يقسّم العقل إلى عقلين: عقل أوّل كامل قادر هو العقل الغربي أي عقل الإنسان المنتمي ثقافيّا إلى الثّقافة اليهو—مسيحيّة في تعبيراتها اللاّتينيّة والجرمانيّة والأنقلوسكسونيّة، وعرقيّا إلى العرق الهندوأوروبي، وعقل ثان قاصر خامل وغير راشد، هو العقل المشترك بين بقيّة الشّعوب غير الغربيّة، وبالتّالي فإنّ هذه الشّعوب ما زالت غير قادرة عقليّا على تسيير شؤونها والاستفادة من خيراتها الطّبيعيّة ومن واجب العقل الغربي الإحاطة بها والوكالة عنها في ذلك، حتّى باستعمال القوّة المشروعة أخلاقيّا من هذا المنظور، وهو ما أشار إليه فتحي التريكي بقوله:«**لقد بيّن الفيلسوف الفرنسي مشال سار أنّه في الوقت الذي يقوم فيه ديكارت بتأسيس مبادئ العقل، تقوم الجيوش الانقليزيّة والغربيّة بصفة عامّة بتقتيل الهنود في أمريكا وحرق الغابات وبناء المستعمرات**»[30]

وهذا الفكر العنصري هو الذي انبنت عليه معظم المدارس الاستشراقيّة الغربيّة التي عملت على توفير السّند الإيديولوجي للسّياسة الاستعماريّة في مختلف مراحلها من الاستعمار المباشر إلى الامبرياليّة والاستعمار الجديد ثمّ مؤخّرا مرحلة العولمة المتوحّشة، ولعلّ

الفرنسي ألبرت رينان والانقليزي كرومر من أبرز من مثّل هذا التيّار الذي سرّب في الحداثة الغربيّة النّزعة العنصريّة المتعالية التي تبلورت في فكرة محوريّة هي «المركزيّة الغربيّة». وقد حلّل إدوارد سعيد هذه النّزعة وتطبيقاتها المعرفيّة ووضّح مخاطرها وتهافتها وفضاعاتها في البلدان المستعمرة خاصّة في كتابه «الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء». وفي خضمّ الصّراع المحتدم بين القوى الاستعماريّة حول مناطق النّفوذ والنّهب الاقتصادي، عادت القوى الرّأسماليّة الغربيّة إلى العقل الحداثي باعتباره أداة للتّطوّر العلمي والتّكنولوجي لتوظّفه في امتلاك أسباب القوّة والرّدع والقدرة على تدمير القوى المنافسة والمعادية، ولا ننسى كما يقول فتحي التريكي:»**أنّ الإنتاجات المعياريّة للعقل من حيث هو علم وتكنولوجيا تتمثّل أيضا في الآلات النّوويّة والمعدّات الحربيّة المتطوّرة التي تولّد الرّعب والغطرسة فتصبح بذلك أداة بناء الأنساق الكلاّنيّة والهوويّة والنّظام العالمي الجديد القائم على هذه الإنتاجات المعياريّة**»[31].

إذا كان الفكر الاستشراقي المبرّر لهيمنة معقوليّة المركزيّة الغربيّة قد انقرض فإنّه ترك إرثه لمنظّري العولمة الذين استبدلوا المركزيّة الغربيّة والأوروبيّة تحديدا بالمركزيّة الأمريكيّة باعتبارها هي القوّة المهيمنة عالميّا اليوم، ومن أبرز هؤلاء المنظّرين فوكو ياما في كتابه «نهاية التّاريخ والإنسان الأخير»، الذي يعتبره التريكي «**بيانا إيديولوجيا وسياسيّا للنّظام العالمي الجديد**»[32]. وقد حصر فوكو ياما دور العقل الحداثي في اعتباره الأداة الموصلة إلى هدف كلّي هو قيام الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة في جميع أنحاء العالم «**لأنّ التّكنولوجيا والعلوم والتّصنيع** (وهي ثمرات العقل) **تولد شروط نجاح الرّأسماليّة واقتصاد السّوق، وذلك يعني أنّه لا تقدّم اقتصاديّا إذا ما انعدم في البلاد نظام الدّيمقراطيّة**»[33]

ولكنّ العولمة، وهي تعطي الأولويّة المطلقة لسيادة الرّأسماليّة اللّيبراليّة على النّمط الأمريكي، كونيّا فهي تواصل تهميش الذّات وتعميق اغترابها عن إنسانيّتها وتحويلها إلى آلة مستهلكة لكلّ ما تنتجه الرّأسماليّة اللّيبراليّة الأمريكيّة بالخصوص من سلع وتصوّرات وقيم ومنتوج ثقافي، وما ينطبق هنا على الفرد، ينطبق أيضا على المجتمعات المدعوّة إلى التجرّد من جميع خصوصياتها الثّقافيّة والحضاريّة والاستعاضة عنها بهويّة نمطيّة معولمة هي في الحقيقة استنساخ غبيّ لهويّة القوّة المهيمنة. وذلك يمثّل تناقضا صريحا مع فلسفة التنوّع والتعدّد والتثاقف التي تعتبر من أهمّ المقوّمات الحداثيّة. وكما سوّغت المعقوليّة الاستعماريّة استعمال القوّة العسكريّة لإخضاع الشّعوب المستعمرة، تعمل أيضا معقوليّة العولمة على تسويغ استعمال القوّة العسكريّة وتدمير بلدان كاملة أو حصار شعوبها اقتصاديّا ومعاقبتها بحرمانها حتّى من الدّواء والغذاء بتعلّة دفعها إلى إسقاط أنظمتها

السياسيّة المتّهمة بالدّكتاتوريّة ومخالفة الدّيمقراطيّة اللّيبراليّة كما تتصوّرها الولايات المتّحدة الأمريكيّة وحلفاؤها.

لقد سعت العولمة باسم انفتاح الشّعوب على بعضها البعض وتوحيد الهويّات وإعلاء شأن حقوق الإنسان باعتبارها قيما مطلقة، إلى فرض هيمنة النّمط الغربي في صيغته الأمريكيّة خصوصا باعتباره النّمط الإنساني المطلق النّافي لكلّ خصوصيّة. إلاّ أنّ خصوصيّات الهويّات المختلفة دافعت عن نفسها في مواجهة هذه العولمة النّمطيّة المهدّدة لوجودها خدمة لمصالح الرّأسماليّة العابرة للمكان والزّمان والفضاء، وذلك بظهور حروب عرقيّة وثقافيّة ودينيّة في قلب أوروبا الحداثيّة مثل حروب البلقان الأخيرة، ويُواجَه التّدخّل الأمريكي القمعي في كلّ مكان بالرّفض والمقاومة. وإذا كان فوكو ياما يبشّر بنهاية هذه الهويّات المختلفة وسيادة الهويّة المعولمة أي هويّة الرّأسماليّة اللّيبراليّة ممثّلة في سيادة الولايات المتّحدة الأمريكيّة وبذلك ينتهي التّاريخ، فإنّ هنتنغتون يعارضه بشدّة مؤكّدا أنّ صراع الحضارات والثّقافات سيتواصل ولن ينتهي التّاريخ بل إنّ هذه الحضارات والثّقافات ستتحوّل إلى «جبهات قتال».

وخلاصة القول في هذا السّياق ما كشفه فتحي التريكي من انزياح للعقلانيّة الغربيّة، في جميع مراحلها من الاستعمار الأوروبي إلى العولمة الأمريكيّة، عن القيم الإنسانيّة الأساسيّة التي نادى بها الفكر الحداثي في عصر التّنوير، فهذه العقلانيّة «**لم تصنع العلوم والتّكنولوجيا فقط بل أقامت أيضا منطقا جديدا يقوم على الإقصاء والاستعباد والتّقتيل، بحيث ستؤدّي هذه العقلانيّة إلى إقرار للإنسانيّة لا محالة، ولكن هذه الإنسانيّة ستأتي متطوّرة ذات قطبين، إنسانيّة محبّذة يعمل العقل في تمظهره الغربي على تطويرها والدّفاع عنها، وإنسانيّة أخرى منبوذة يمكننا في أحسن الأحوال تركها جانبا، إذا لم يقم هذا العقل بإفنائها وتصفيتها وإبادتها إن اقتضت ضرورة ما لذلك**»[34]. والأمثلة التي يقدّمها التريكي على الفضاعات المرتكبة في هذا السّياق عديدة، مثل محرقة اليهود في الحرب العالميّة الثانية واضطهاد الفلسطينيين وتهجيرهم قسرا من وطنهم لإعطائه لليهود تكفيرا عن ذلك، وما حدث من تدمير للعراق وتقتيل لشعبه وتجويعه، والحرب الوحشيّة في البلقان والمجازر الحاصلة في روندا وفي البوسنة وغيرها. لذلك فإنّ هذه الإنسانيّة المستثناة لا تكاد تحظى من اهتمام قوى الهيمنة المعولمة إلاّ بالقدر الذي تحتاجها للتّوظيف السّياسي وإلاّ فإنّها متروكة في أحسن الحالات كما يقول التريكي «**إلى المنظّمات الإنسانيّة لتهتمّ بفقرها ومرضها لأنّه قد تمّ إخراجها نهائيّا من التّاريخ بالنّسبة إلى المعقوليّة الغربيّة**»[35].

ولا شكّ أنّ هذه الصّورة الذّميمة الملابسة للحداثة الغربيّة اليوم ستواجه بالكثير من النّفور عندما تنتقل إلى فضاءات حضاريّة أخرى كالفضاء العربي الذي ما تزال فيه أنماط الإنتاج الماقبل رأسماليّة سائدة والعوامل الثّقافيّة والرّوحانيّة والعلاقات الاجتماعيّة الأبويّة تكتسب الكثير من الفعاليّة، إضافة إلى كونها نفس الفضاءات التي مارست وتمارس فيها القوى الغربيّة المهيمنة تسلّطها وفضاعاتها.

وعلى العموم فإنّ نقد الحداثة من قبل بعض الفلاسفة الغربيين ما بعد الحداثيين الذي تلقّفه عدد من العرب الرّافضين للحداثة أصلا والمحترزين من بعض مقولاتها أو المشكّكين في تلاؤمها مع تربتنا الحضاريّة، لا يمكن أن يكون مبرّرا لرفضها أو قاضيا بفشلها وضرورة النّكوص عنها في نظر فتحي التريكي المتشبّع بالفكر الحداثي في أصوله الفلسفيّة والمنهجيّة والعارف بتراكمات التّراث العربي وتمفصلاته وسياقاته معرفة نقديّة منهجيّة تضعه في المكانة التي تستوجبها تطوّرات الحاضر ومعقوليّته التي تمثّل دراستها وفهمها لديه أفضل طريق لتطوير هذا الحاضر والانخراط به في المسيرة الإنسانيّة العامّة من موقع المساهم الفاعل بعيدا عن معقوليّة ردّ الفعل القائمة على الانتظاريّة والارتهان للماضي درعا وحيدا من خوفنا المرضي من الآخر. أمّا بخصوص المفكّرين ما بعد الحداثيين فإنّه يشاطرهم عددا من أطروحاتهم ومآخذهم، كما رأينا في مواضع عديدة من بحثنا هذا، ولكنّه يعتقد أنّهم ينخرطون بأطروحاتهم الأساسيّة في التيّار الفكري الغربي المعادي للفلسفة، والمبشّر، في واقع الأمر «**باختفاء العقل، أي الملكة التي يقوم الإنسان من خلالها بمراكمة المعنى والإنجازات (...) وينشأ الإحساس بأنّنا في الحاضر الأزلي، تغيّر مستمرّ بلا ماض ولا مستقبل، تجارب دائمة بلا عمق ولا معنى**»[36]

وهذا يعني أنّ الانخراط في مثل هذا التوجّه ما بعد الحداثي إلى نهايته يقود إلى قتل العقل والتّاريخ معا. لذلك فإنّ التّريكي يرى أنّ فكرة ما بعد الحداثة هي فكرة غير مجدية في تحليل تأزّم الحداثة واقتراح الحلول لتجاوز انحرافاتها بل وتبقى في النّهاية «**دعامة إيديولوجيّة لمجتمعات الوفرة والاستهلاك**»[37]. و لا يمكنها أن تمثّل بديلا للحداثة، ولا تكتسب شرعيّة التّصريح بموتها، وعلى العكس من ذلك، فإنّ مآخذ هؤلاء المفكّرين الذين يتمسّكون ضمنيّا بأهمّ المكاسب الحداثيّة قد أعادت الحداثة إلى مركز الاهتمام وحرّكت النّقاش حولها قصد تطوير مقولاتها ونقلها من معقوليّة العقل الواحد الدّيكارتيّة التي انبنت عليها في مرحلة التّأسيس إلى معقوليّة العقل المختلف في زمن النّسبيّة وهيمنة الثورة المعلوماتيّة والتّواصليّة، وهذا لا يعني نهاية الحداثة وإنّما يؤكّد قدرتها على تطوير

ذاتها لمواكبة حركيّة الزّمن المفتوحة في صعودها ونزولها بعيدا عن الخطيّة الجامدة. ولا يفوت التريكي أن ينبّه دعاة وَأْدِ الحداثة عندنا والانتقال رأسا إلى ما بعد الحداثة إلى أنّ الأخذ بهذه النّظريّة بصورتها الغربيّة يمكن أن يقودنا إلى الارتداد عن مكاسب الحداثة الهشّة على أهميّتها «**لأنّ البعض قد يحتضنها ويجعلها تعلّة لتبرير الاعتماد على معطيات ما قبل الحداثة، التي قد تستوحي تصوّراتها من المقولات القروسطيّة**»[38].

وختاما فإنّنا نعترف بالعجز في مثل هذا البحث المحدود بمساحته مهما حاولنا، عن الإلمام عرضا وتحليلا بمجمل الآراء المكوّنة للمنظومة الفكريّة للدّكتور فتحي التريكي لغزارة مادّتها المبثوثة في عشرات الكتب والمقالات، ولاتّساع دائرة اهتماماتها وثراء مرجعياتها وانفتاحها على ريادة آفاق متجدّدة ومتحرّكة لانخراطه فكرا وممارسة في حركيّة الواقع الاجتماعي والسّياسي والثقافي بكلّ اضطراباتها وتأزّماتها التي نعيشها حاليّا وذلك إيمانا منه بأنّ الدّور الأوّل للفلسفة هو «**مقاومة ثقافة الارتكاس والتّراجع وذلك بخصوص المسائل المحوريّة في حياتنا اليوميّة وأهمّها مسألة الحريّة التي ينبغي أن نعود إلى دراستها دراسة جدليّة مفتوحة ومرتبطة بمفاهيم مجاورة بالمسؤوليّة والقرار والفرديّة والتّعايش والغيريّة**»[39].

الهوامش:

1- التواتي(مصطفى)، المثقّفون والسّلطة في الحضارة العربيّة :الدّولة البويهيّة نموذجا، ج1، ط2، دار الفارابي، لبنان، 2004، ص11.

2- الطّهطاوي (رفاعة رفعت)،مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، ج1، ص285

3- التريكي (فتحي)، الفلسفة الشّريدة دراسات في الفلسفة المعاصرة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص11.

4- انظر: نفس المرجع، ص ص 11و12

5- نفس المرجع، ص7

6- نفس المرجع، ص 15

7- التريكي (فتحي)، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، 2003، ص210

8- خير الدّين التّونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط2، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1986، ص85

9- التريكي (فتحي)، الفلسفة الشّريدة ص8

10- الجابري (محمّد عابد)، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط1، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1991، ص24

11- الجابري، نفس المرجع، ص 24

12- التريكي (فتحي)، فلسفة الحياة اليوميّة، ط1، الدّار التونسيّة للنشر، تونس، 2009، ص 145.
13- العروي (عبد الله)، العرب والفكر التّاريخي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،/ بيروت، 1992، ص 20

14- Laroui (A),Dialogue entre Laroui(A) et Abd Aziz Blel et Mohamed Jassousse, Lamalif, n64,1974,p45

15- العروي (عبد الله)، العرب والفكر التّاريخي ، ص 43
16- انظر لمزيد التوسّع في آراء العروي حول هذه المسألة كتابنا: إشكاليّة الحداثة في الفكر العربي، نشر المعهد العالي للغات بتونس، جامعة قرطاج، تونس، 2010
17- العروي (عبد الله)، نفس المرجع، ص 64
18- انظر: الجابري (محمد عابد)، التّراث والحداثة.
19- العروي (عبد الله)، العرب والفكر التّاريخي، ص119
20- التريكي (فتحي)، فلسفة الحداثة، ص 18
24- نفس المرجع، ص 19
22- توران (آلان)، نقد الحداثة: الحداثة المظفّرة، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثّقافة، سوريا، 1998، ص92
23- بلحاج (الزهرة)، إشكاليّة الحداثة في الفكر العربي، ص73
24- هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1995.
25- ماركوز (هاربرت)، الإنسان والبعد الآخر، ترجمة سالم يافوت، ط2، دار الآداب، بيروت، 1981، ص191
26- التريكي(فتحي)، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 211
27- نفس المرجع، ص 220
28- نفس المرجع، ص ص 213- 214
29- نفس المرجع، ص 220
30- نفس المرجع، ص 181
31- نفس المرجع، ص245
32- نفس المرجع، ص 241
33- نفس المرجع، ص 243
34- نفس المرجع، ص181
35- نفس المرجع، ص182
36- نفس المرجع، ص 164.
37- نفس المرجع، ص 221
38- المرجع نفسه، ص 223.
39- التريكي (فتحي)، فلسفة الحياة اليوميّة، ص 149.

أمين الزاوي

شوينغوم

CHEWING-GUM



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

رواية



التعقلية، النقد والحرية
(حول أعمال الدكتور فتحي التريكي)

منيرة بن
مصطفى حشانة

جامعة تونس

تقديم:

لا يكاد الفعل النقدي ينفصل عما يسميه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال فوكو «الانطولوجيا النقدية للحاضر». وفي رأيي فان ما يميّز أعمال الأستاذ فتحي التريكي هو حضور هاجسين متزامنين : هاجس تشخيص الحاضر وهاجس النقد. ففي كل الأعمال التي ألفها جمع الأستاذ فتحي التريكي بين المعرفة الدقيقة بالتراث العربي الإسلامي (الفلسفي والتاريخي) وبين الغوص في بنية المفاهيم والمناهج الفلسفية المعاصرة بدءا من فلسفة ميشال فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وصولا إلى هابرماس ومدرسة فرانكفورت.

هذه المعادلة الصعبة التي ارتأى الأستاذ التريكي أن لا يتخلى عنها رغم معضلاتها الشائكة هي أول ما يميز أعماله الفلسفية، فهو يحاول فك رموز الحداثة وطرح مشكلة الحداثة والتحديث والعقل والحرية دون السقوط في الثنائيات العقيمة الهجينة مثل : الأصالة والتفتح، التراث والتجديد .....الخ. أراد الأستاذ فتحي التركي أن يقدم طرحا أكثر عمقا وأشد تجذرا على المستوى الفلسفي : ذلك أننا لا نستطيع وضع المساءلة النقدية في قلب الحاضر إلا إذا قمنا بعمل جينالوجي يسائل جذور الماضي، ويقف من التاريخ موقف الناقد الذي لا يكتفي بوصف الحدث بل يسعى إلى تعقله.

أما الميزة الثانية فهي تصور الفلسفة كنشاط إبداعي هذه الميزة تتولد عنها ميزة أخرى هي الارتباط الوثيق بين المعقولية والحرية. صحيح أن الفكر العربي المعاصر في مختلف تجلياته وأقطابه

قدم لنا نماذج مختلفة من التعامل مع النص الآخر والاستفادة من التجربة الفلسفية الغربية المعاصرة، ومن مناهجها ومفاهيمها وطرق تحليلها. لكن المطلوب هو تأسيس مشروع مغاير يراعي في الآن نفسه الظرفية الثقافية العربية —الإسلامية والطموح الكوني للعقل الذي تغذيه الفلسفة بتأكيدها على وحدة العقل الإنساني وكونية القيم. فإذا كانت الفلسفة وعيا ناقدا وتفكيكا للواقع و»تشخيصا لأمراضه بعبارة ميشال فوكو إنها الأجدر لإرساء مبادئ الاختلاف والتنوع و التعدد والاعتراف بالآخر.

سأحاول من خلال هذه المحاولة المتواضعة أن أتتبع مميزات هذا الفكر الذي أراد الأستاذ فتحي التريكي إرساءه رغم صعوبات المرحلة ومأساوية اللحظة التاريخية التي تضمنها، وسأبحث عن بعض الملامح الحفية لنصوص الأستاذ فتحي التريكي وخاصة تلك التي تلمح من قريب أو بعيد إلى مدرسة فراكفورت وإلى ممثلها الأخير الفيلسوف الألماني المعاصر جروجن هابرماس. وفي ظني أن هذا الجانب من فكر الأستاذ فتحي التريكي لم يتم التعرض له بما فيه الكفاية، من حيث أن قضية القيمة والتعقلية والكونية لا تطرح من دونه. ولقد خصص الأستاذ الزواوي بغورة فصلا بأكمله لتحليل العلاقة بين فكر الأستاذ التريكي وفلسفة ميشال فوكو[1]

أما الفرضية التي أريد اعتمادها فهي التالية يجمع الأستاذ التريكي بين تصور فوكو لمهمة الفلسفة، وبين تأسيسه للمعقولية كمفهوم مبدع أو فلسفة تنوع واختلاف. تطمح إلى الكوني دون أن تلغي الخصوص والظرفي...

وهذا ما يسمح لنا بالعودة أيضا إلى فكر هابرماس دون السقوط في الاطلاقية، أي اعتماد مفهوم العقل التواصلي لا كمفهوم غربي لا يستطيع أن يجد مجال تطبيقه إلا ضمن شروط سياسية ودستورية معينة بل كمفهوم كوني قد يسمح —إذا عُدِل— بالاعتراف بالآخر و الانفتاح على ثقافته دون سعي إلى الاستعباد أو الهيمنة.

سأسعى إذن إلى بسط هذه الفرضية وتحليلها من خلال الربط بين النقد والتاريخ أولا وثانيا بين المعقولية كمفهوم مبدع وثالثا المعقولية والحرية.

1/ نحو تاريخ نقدي:

يجمع الأستاذ فتحي التريكي بين دقة العمل الفلسفية المفهومي والبحث في البني النظرية للمفاهيم والنقد البناء تجنبا للأحكام الاعتباطية، وبين همّ الحاضر العربي الفكري والحضاري، فالانشغال بالحاضر لا يعني بالنسبة إليه الإرتكاس نحو هوية مفقودة والتنكر للحداثة، ولا يعني كذلك انتحار الهوية على نصب «ما بعد الحداثة». فالمسألة أكثر تعقيدا ودقة من ذلك ، إنها تتطلب العمل المفهومي الصبور، والعمل النقدي المحرر والتطلع إلى أفق الحرية باعتباره أفق العقل فهو يتساءل في مطلع كتابه «فلسفة الحداثة»[2] «هل يمكننا

الحديث عن فلسفة الحداثة بحيث تكون فيه الفلسفة قولا في مواجهة فعلية لايدولوجيا الارتكاس، أي مواجهة فقدان الذات والعدم»

ولا يمكن أن نضع المساءلة النقدية في قلب الحاضر إلا إدا فحصنا الحقب الماضية، وأعدنا القراءة الجينيالوجية للتاريخ، إذ من غير الممكن أن نكون خطابا حول المعقولية دون فعل يتعقل الأحداث التاريخية وهذا ما بينه الأستاذ فتحي التريكي بكل دقة في كتابه «العرب والفكر التاريخي « L'esprit Historien» حيث أكد على الصلة الجدلية بين النقد والمعقولية والتاريخ، فالفكر التاريخي قبل كل شيء «تدخل عقلاني ينظم الأحداث على تعقيدها وتشابكها وهذا «التدخل»يسائل الجذور ويبحث في أنماط تَكِوُن الخطاب وغاياته ومساراته.

فلا معنى للتاريخ كعلم ولا معقولية للتاريخ إلا عبر الفكر التاريخي «الذي يغذي علاقة مزدوجة بالواقع تنبني على استعادة الماضي والارتباط بالحاضر والواقع «الهنا والآن»[3] ففعل المؤرخ لا يقتصر على الوصف و السرد، بل هو تشخيص «تحليلي وتنقدي»[4] وفي هذا السياق يقترب الخطاب الفلسفي من الخطاب التاريخي، ويعتمد الأستاذ فتحي التريكي على أعمال بول فاين لتوضيح ذلك فعلى النقيض من التصور الوضعي، يجب أن نقدم تصورا انفصاليا، مفتوحا، متقطعا discontinu (هو أقرب إلى ما نظر إليه ميشال فوكو، يجب نبذ التصورات الغائية والكليانية فتعقل التاريخ لا يهدف إلى «استلهام» الدروس وخلق «إيتقا الحاضر» ولا إلى صوغ بوتقة إيديولوجية تعمل فيها السلطة العقول في قالب واحد، بل هو الفعل النقدي الذي يسائل من أجل نقد الحاضر، ذلك أن الفلسفة إذا انفصلت عن تاريخها تحولت إلى مثالية ونسقية مغرقة في التجريد وفقدت ارتباطها بالحاضر، كذلك التاريخ إذا كان مجرد سدر وعظات تحول إلى ما نسميه الخرافة.

لا بد من تصور مفتوح للأحداث يؤسس لفلسفة التنوع والاختلاف التي تستوحي من «ضحك نيتشه» «وتهكم سقراط» أكثر مما تستند إلى الأنساق ،فالفلسفة «الشريدة» بعبارة الأستاذ فتحي التريكي لا تدعي التأثير في قدر الإنسان بقدر ما أنها تمارس وظيفتها النقدية بكل تواضع[5] فالفيلسوف لا يمثل «الأنا الأعلى» للأمة كما ذكر ذلك ميشال فوكو. هذا الدور التشخيصي النقدي الذي يتخلى عن الطموح الكلياني للايدولوجيا نجد له صدى عند الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو الذي اعتبر أن الفيلسوف «متورط» كغيره في الشبكة السلطوية، لكنه «يقاوم» (الفرق بين المقاومة والثورة)، كما نجده لدى هابرماس في صيغة أخرى.

فالفكر التاريخي هو قبل كل شيء تدخل عقلاني ينظم الأحداث على تعقيدها وتشابكها ويسائل الجذور وأنماط تكون الخطاب والغايات والمسارات.

فلا معنى للتاريخ كعلم ولا معقولية للتاريخ إلا بالفكر التاريخي، ذلك أن منهجية المؤرخ مزدوجة تجمع بين استعادة الماضي والارتباط بالحاضر
هكذا بين الأستاذ التريكي في أطروحته شروط نشأة هذا الفكر عند العرب وهي ثلاثة : تأسيس إيديولوجيا الدولة (الإسلام) السيطرة والتحكم في الفضاء وزمنية.
أما لحظاته فهي أولا التاريخ كأحداث (تنوع) تم التاريخ المعقلن وأخيرا التاريخ كخطاب نظري.
هذا الاهتمام بالمرحلة الأولى من ظهور الإسلام ليس إلا بحثا عن فهم الذات، قصد معالجة قضايا الحاضر.
وبالطبع لا يبين هذا نقل نموذج سلفي نحو الحاضر ولا إستيراد نموذج غربي، بل يدل على ضرورة التعامل مع الإسلام كصيرورة طبعت حضارة مجتمعاتنا بكاملها، وأرست واقعا جغرافي وسياسي جديد، بدل النظرة إليه كمعطى سكوني أو كنظرية تتطور داخليا فالإسلام نموذج قيمي إجرائي «code d'agir» يتطلب الفهم والاستيعاب والتأويل، وهو تعبير عن تقنية جديدة لتنظيم السلطة–المعرفة.

هذا الاهتمام بالفكر التاريخي وبالذات العربية الإسلامية ليس حفرا في الماضي بقدر ما هو دعوة إلى « انتعاش الكينونة» بعبارة الأستاذ فتحي التريكي ذلك أن «صدمة الماضي بالمستقبل ستجعل منّا أمة تعيش حاضرها وتساهم وتبدع وبذلك يكون الإنسان داخل كيانها مشروعا لا موضوعا، بل سيكون إنجازا داخليا لإرادة القوة وللنضال من أجل الحياة والسلطات الذي يحافظ على الحياة ويؤمن استمراريتها»[6]

صحيح أن الحداثة لم تستشرنا، بل اكتسحت مجالنا الحيوي وفككت رؤيتنا التقليدية للعالم وصحيح أنها قد تعتبر من بعض الجوانب حداثة برانية ترافقت مع الاستعمار، وفككت كياننا الجوهري، وأخرجتنا من رتابة الزمن التكراري النرجسي إلى زمن التجدد والتشتت وغياب المركز، بل وخلقت أنماطا هجينة من التعامل مع مقوّماتها.
فمسار التحديث، كمسار يتضافر فيه الاقتصادي (تطوير قوى الإنتاج وتنمية إنتاجية العمل) أو السياسي (تمركز لسلط الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة) وتحرير تقاليد الممارسة السياسية يشترط في الآن نفسه علمانية القيم.
يعتمد الأستاذ التريكي على قراءة هابرماس لتبيان الانفصال الذي تم عبر حركية التحديث «تقوم نظرية التحديث على تجريد هائل عن بدايات الحداثة يعني ذلك أن حركية التحديث بما أنها تكون نموذجا عمليا للتطور والإنماء ، تفُك الحداثة وتفصلها عن أصولها أي عن أوروبا في العصور الحديثة وتقدمها نموذجا عاما لسيرورات التطور الاجتماعي لا يبالي بالإطار الزماني الذي ينطبق عليه»[7].

هكذا يصبح مسار التحديث كونيا وعاما بعد أن كان مرتبطا بجذور غربية. وتتحرر الحداثة من تلك الجذور لتنفتح على التعدد والتنوع ولترسي نوعا جديدا من المعقولية يستبعد اللامعقول.

فالمشروع الهابرماسي كمشروع فلسفي للزمن الحديث لا يستجيب بالضرورة لمقتضيات النسق،بقدر ما يتخذ من النقد قاعدة أساسية في النظر إلى الأشياء والموضوعات والزمن واللغة، كما أنه مشروع ينبذ الإنغلاق الميتافيزيقي ويستلهم المواضيع من مجالات أخرى علمية تجريبية أو إنسانية، حيث تتغذى الممارسة النظرية من مجالات متنوعة. إنه يمارس «الامتلاك النقدي» للنصوص على إختلافها، وهذا ما نجده أيضا لدى الأستاذ فتحي التريكي بصيغة أخرى تجعل هاجس الحاضر العربي هو النواة التي يدور حولها الفعل النقدي وقراءة المقاربات الفلسفية الغربية.

بالإضافة إلى ذلك لا يدعي هابرماس تأسيس فلسفة بشكل نهائي، بل يفكر —بتواضع— في متغيرات الحداثة سعيا إلى استئناف التفكير في العقلانية، وفي تطبيقاتها الملتبسة في المجتمعات الغربية.

هكذا نكتشف هذا البعد الذي يقرب تفكير الأستاذ فتحي التريكي من مقاربات هابرماس، والمتمثل في تأسيس فلسفة التنوع المناهضة للنسقية والمذهب، ونقد العقل الموحّد بإرساء نمط مفتوح يعترف بانقسام مجالات المعقولية الحديثة : سياسية، أخلاقية، علمية، تقنية وجمالية.

فهو فكر يعتمد في نفس السجل على فلسفة ميشال فوكو وعلى مكاسب النظرية النقدية من أجل تشخيص أنماط والكليانية سواء كانت معتمدة على الإيديولوجيا الماركسية أو اتخذت شكل الهيمنة الرأسماليّة والكليانية تعرف بأنها «تقنية الانغماس السلطوي في الشعب لتكوين حكم دكتاتوري على الصعيد السياسي أكان ذلك داخل المجتمعات الماركسية أم خارجها.فإن فكرة والكليانية تصبح عندئذ مفهوما محددا لعلاقة السلطة بالفرد ويصبح النضال ضدها ممكنا، وذلك بإقرار فلسفة التنوع والاختلاف والحضور أي فلسفة النقد الحقيقي والتي ترى أن كل أطروحة موجودة على الساحة الثقافية أو السياسية قابلة للنقاش والفحص وهي فلسفة النضال اليومي ضد كل وسائل القمع لإقرار حرية الفكر والتعبير والممارسة»[8].

لكن تأثير الفكر الهابرماسي لدى الأستاذ فتحي التريكي يظهر أيضا في تصور الدور التوسطي للفلسفة R^le m´diateur de la philosophie فمهمتها هي جمع المعلومات والأفكار، ووصلها بعضها ببعض، وتنسيقها وتكوين الخطابات المختلفة للتدخل في العلوم العديدة والممارسات الفنية والاعتقادات الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية.

2/ التعقلية كمفهوم مبدع:

يفتتح الأستاذ فتحي التريكي في مقدمة كتابه «فلسفة الحداثة» بهذا النفس النيتشوي الداعي إلى الإبداع في حاضرنا مؤكدا على ضرورة فتح كياننا على تاريخيتنا، والوعي باختلافنا عن ماضينا « صدمة الماضي بالمستقبل ستجعل منا أمة تعيش حاضر ها وتساهم فيه وتبدع وبذلك يكون الإنسان داخل كيانها مشروعا لا موضوعا بل سيكون إنجازا داخليا لإرادة القوة وللنضال من أجل الحياة والسلطان الذي يحافظ على الحياة ويؤمن إستمراريتها»[9]

مازلنا اليوم في خضم هذا الصراع بين القوة المبدعة والمسائلة الخلاقة وبين القوة الإرتكاسية التي تدعو إلى العدم، فالحداثة خلقت عندنا هوية خلاسية هجينة وبدون فعل نقدي حقيقي للذات لا يمكن أن تتراءى لنا سوى وصفات الانحباس داخل هوية مثل ذلك أن «التراث إذا لم يقترن بالتغيير الثقافي وبحركة النفي والتحول إي إذا لم يتجه نحو النظرة المستقبلية يصبح جثة هامدة ستأكلها حتما ديدان الفناء»[10].

هكذا بَيَن الأستاذ فتحي التريكي في الفصل المتعلق بالحداثة والهوية من كتابه «فلسفة الحداثة» معتمدا على القراءة الهابرماسية التي تعتبر أن «مشروع الحداثة مشروع لم يكتمل»، هذه القراءة خيار استراتيجي لتبيان عدم فشل مشروع الحداثة «إنّ التقوقع يوهم فشل الحداثة وتقديم هذا الفشل بوصفه حجة لفشل الغرب وبرهانا على ضرورة بناء استراتيجيتنا على أنماط ماضينا والخلط بين الحداثة والاستعمار والمركزية الأوروبية، كلها مشكلات عارضة لا تخدم القضية الأم للعالم العربي، القضية التي نلخصها في كلمة واحدة هي الحرية والتحرر من الجهل والتحرري من التعصب والتحرر من الهيمنة والتحرر من الماضوية الضيقة[11].

هكذا لا تتحقق جدلية العودة والتجاوز إلا بفعل نقدي إبداعي في جوهره يحررنا من عبودية الماضي كما يحررنا من هيمنة المركزية الغربية، ويقر حق الاختلاف والتنوع ذلك أن «فلسفة التنوع هي فلسفة الإبداع، لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر، وهي فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربي، لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات».

هناك إذن سعي لإعادة تأطير الفلسفة العربية لتجد مكانتها في تاريخ الفكر العالمي.

فالفلسفة هي ذلك الخطاب النقدي الذي يخدم المفاهيم ويدققها ويسائلها، ويبحث في أسس المعارف، ويعود إلى التراث بالنقد البناء والدحض والرفض، وهي تدافع عن حرية التفكير مطلقا، عن حرية الإبداع.

3/ **التعقل والحرية:**

هذه الدعوة إلى العودة النقدية للذات من أجل تأكيد حضورنا في العالم، تخرج من الثنائيات العقيمة كما ذكرنا ذلك في بداية هذه المحاولة وتحاول «تثبيت العقل داخل نسيج المجتمع حتى يصبح العقل منسجما مع التصورات الشعبية فيتعامل معه كل أفراد المجتمع بدون احتراز»

يستعيد الأستاذ فتحي التريكي أشكال نقد العقل عند الغرب من أجل إعادة بناء مفهوم التعقلية الذي يطمح نحو الكوني دون السقوط في الشكل الإستبعادي المنغلق أو الهدام الذي سقط فيه لدى الغرب ذلك أن «الكونية مرتبطة عضويا بكينونة العقل وهي أسها الحقيقي، وبدونه تنعدم التواصلية بين الأفكار والبشر ويبقى الاختلاف في حالة انعدام هذه التواصلية إلى الاستبداد والتناحر والحروب وسيفقد الإنسان رباطه مع الإنسانية»

فمن خلال تمييز واضح بين نقد العقل لدى الغرب ونقده عند العرب ومن خلال استرجاع أنماط النقد الإيجابية في تراثنا : مثل النقد العلمي لدى ابن الهيثم والفلسفي لدى الفارابي والاجتماعي التاريخي لدى ابن خلدون والمقدسي، وطرح النقد الأحادي العقيم الذي لا يستند إلا لسلطة اللاهوت.

يؤكد الأستاذ فتحي التريكي على الصلة العضوية بين الحرية والتعقل، وعلى إلحاح هذه القضية بالنسبة للإنسان العربي حيث لا تمثل مسألة فلسفية أو سيكولوجية فحسب، بل مسألة حيوية فـ» العلاقة بين الحرية والتعقل أساس الديمقراطية وهي العمود الفقري لحقوق الإنسان».

وتتمثل طرافة محاولة الأستاذ فتحي التريكي في محاولة الخروج من مأزق انغلاق العقل وارتباطه بالهيمنة عن طريق مفهوم التعقلية حيث ارتأى «وضع اصطلاح التعقلية ليضم في صدره تصورات العقل والتروي والتسامح والحرية وليفتح حقل المعقول على كل ما مقبول بالنسبة إلى الإنسان سواء كان علما أو أخلاقا أو فنا أو إبداعا».

فإذا كانت دعوة هابرماس إلى معقولية تواصلية جديدة تتجاوز محدودية العقل الأدواتي وتجد جذورها في مفهوم اللوغوس نفسه كما في الفلسفة الكانطية ومبادئها فإن التعقلية لا تبعد عن هذا المسار، بما هي حفاظ على حق النقد من ناحية، وحفاظا على تعدد دلالات المعقولية بحيث لا تُقصي إي دلالة غيرها، وبما هي انفتاح على التجربة الجمالية والإحساسية.

هكذا وبالاعتماد على أعمال مدرسة فراكفورت يتبين لنا رفض الفلسفة المفتوحة للنموذج الكلي الاستبدادي ولمبدأ الهوية، وإقرارها بإنتاج العقل لمجموعة من العمليات الإيجابية المختلفة والمتغايرة (لكل معقولية منطقها الخاص).

وخلاصة القول أن التعقلية في ارتباطها بالنقد والحرية، ليست مفهوما نظريا فحسب

بل هي مفهوم نشأ من تلك العلاقة الشائكة بين النظري والعملي، تلك العلاقة «الدورية cyclique كما أكد على ذلك الأستاذ فتحي التريكي في نهاية كتابه «الفلاسفة والحرب» معتمدا على ما دار من نقاش حول المثقفين والسلطة بين ميشال فوكو وجيل دولوز.

فالفلسفة المفتوحة المعتمدة على التعقلية تنبني على هذا الإتصال الجدلي بين النظر والعمل ذلك أن «التعقلية نقدية لأنها حاولت إخراج العقل من أزمته، فأعطى الإنسان قيمته وربطت تفكيره بشؤون تدبير نفسه ومجتمعة للحصول على السعاة إلا أن هذه النقدية لا تصب في الريبية أو الفوضوية أو التمرد العشوائي، بل هي تكريس للعقل في نظام مفتوح يضمن للعقل حريته وحقوقه.

إن مثل هذه القراءة بجمعها بين «الهنا والأنا» وبين تعقل الماضي ونقده، وببحثها الدؤوب عن آفاق لتجاوز أزمة العقل لدى العرب، تمثل أفقا فلسفيا متميزا في حضوره في الساحة الفكرية العربية، فهو يدعونا إلى عدم التخلي عن قوام وجودنا الفلسفي : العقل والنقد و الحرية.

الهوامش

1 أنظر د. الزواوي بغورةنم. فوكو في الفكر العربي المعاصر(الجابري، أ ركون، تريكي صفدي،)، دار الطليعة ، بيروت

2 فتحي التريكي : فلسفة الحداثة (بالاشتراك مع رشيدة التريكي)، مركز الإنماء القومي بيروت

3 L'esprit Historien P24.

4 Ibid

5 F. Triki : L'esprit historien « seule la philosophie comme réflexion critique et dénonciatrice peut éviter le réductionnisme et le simplisme de l'idéologie mobilisatrice »p :28

6 TRIKI FATHI :L'esprit historien (l'autocompréhension et l'approche scientifique de l'islam mais aussi l'apport immédiat des solutions à des problèmes de sa société actuelle » p :68

7 –فتحي التريكي فلسفةالحداثة ص6

8 التريكي (فتحي): قراءات في فلسفة التنوع، ص 121.

9 فلسفة الحداثة: ص 6

10 نفس المرجع، ص 25

11 فتحي التريكي العقل و الحرية ص 6

سردية الذاكرة والمصير قراءة في السيرة الذاتية للفيلسوف فتحي التريكي

حسن حماد

باحث

مقدمة:

يُعد فن كتابة السيرة الذاتية من أصعب فنون الكتابة الأدبية، لأنه يتطلب امتلاكاً لأدوات النقد والتفكيك والتحليل والتعبير الفني، كما أنه يقتضي الإحاطة الشاملة بالأرشيف الشخصي للذات، وأيضاً باللحظة التاريخية التي عايشتها تلك الذات. وبهذا المعنى فإن فن السيرة الذاتية هو وصف فني لمسيرة الذات وتحولاتها عبر فترة تاريخية محددة.

ويتضمن أدب السيرة الذاتية في نسيجه عدداً من الأجناس الأدبية والفنية الأخرى مثل الاعترافات، والرسائل واليوميات والمذكرات الشخصية، ومثل التجارب الفكرية والروحية المعُبر عنها بصورة روائية وفنية.

ويعتمد تنوع وتعدد الأشكال الفنية لأدب السيرة الذاتية على عدد من المتغيرات والأبعاد لعل من أهمها: مدى حضور الذات أو غيابها داخل الأحداث، إلى أي حد يلتزم الكاتب بالواقع وبملامسة الحقيقة، مقدار ما يملكه الكاتب من جرأة وقدرة على المصارحة والمكاشفة والمواجهة، ثم أخيراً تتحدد السير الذاتية بمقدار العمق والثراء الذي تتمتع به التجارب الذاتية للمؤلف.

ومن أهم الأساليب الفنية في كتابة السير الذاتية أدب الاعترافات، ويحمل أدب الاعترافات نوعاً من المفارقة، فهو في أحد جوانبه ينطوي على رغبة دفينة في الخلاص، لذلك يُقال أن الاعتراف نوع من التطهير أو الرغبة في التحرر الرمزي من الشعور المثقل بالإثم أو الخطيئة.

من جانب آخر فإن الاعتراف بوصفه كتابة تستهدف نزع الأقنعة التي يختبئ وراءها البشر، وتحطيم الأصنام والأوهام، لذلك فإن معظم الاعترافات تتورط في انتهاك المقدسات والمحرمات.

على أية حال فإن الاعترافات دائماً ما يكون محورها الذات، وعادة ما تحاول أن تعرض دون خجل كل عورات وسوءات ونقائص وخطايا هذه الذات دون تبريرات، ودون أي محاولات للتجميل أو التزييف، ولذلك فإن الفضيلة التي تستند إليها الاعترافات هي الصدق والشفافية وعدم الكذب.

ومن الاعترافات المشهورة في تاريخ الفكر البشري اعترافات القديس "أوغسطين" واعترافات "جان جاك روسو"، واعترافات" جان جينيه" و"أوسكار وايلد"، و "أندرية جيد".

ومن الاعترافات المشهورة في اللسان العربي "أوراق العمر" للويس عوض، و"أيام معه" لكوليت خوري، والتي كشفت فيها عن علاقتها بالشاعر نزار قباني، و"مذكرات طبيبة" لنوال السعداوي. و"أصابعنا التي تحترق" لسهيل إدريس.

ومن الاعترافات التي تميزت بالجرأة الشديدة اعترافات الأديب المغربي "محمد شكري"، والتي أطلق عليها "الخبز الحافي"، وفيها يسرد شكري معاناته الشخصية مع الفقر والحرمان والتشرد، ولا يستحي أن يعرض على جمهور القراء كافة التفاصيل الدقيقة لعلاقاته الجنسية المتعددة بالعاهرات وبائعات الهوى في المواخير المغربية.

ولأن الاعترافات تقتضي نوعاً خاصاً من الجرأة واللامبالاة بالقيم والتقاليد، لذلك ندرت في ثقافتنا الكتابات الاعترافية، نظراً لأن ثقافتنا تعاني من سطوة التقاليد واتساع مساحة المقدسات والمحرمات. فضلاً عن ازدواجية المعايير، فنحن نفكر بطريقة ونسلك بطريقة أخرى. ونحن نصرح في الجلسات المغلقة وفي الندوات الخاصة بآراء وأفكار لا نجرؤ أن نعلنها أمام الجمهور العام.

إن هذه الاعتبارات وغيرها تجعل كتابة الاعترافات — أحياناً — نوعاً من الانتحار أو الارتماء في التهلكة. لهذا يُفضل معظم كتابنا تقنية السير الذاتية عن كتابة الاعترافات. ففي عالمنا العربي نجد العديد من السير الذاتية مثل "حياتي" لأحمد أمين، و"الأيام" لطه حسين، و"أنا" لعباس محمود العقاد، و"سيرتي الذاتية" لعبدالرحمن بدوي، و"ذكريات" لحسن حنفي، و"الخاطرات" لسعيد توفيق ... وغيرها.

ومن فنون الكتابة التي ترتبط بأدب الاعترافات، كتابة اليوميات والمذكرات الشخصية، وهي كتابة يكون للذات فيها دور البطولة، وعادة ما يغلب عليها الطابع الوجداني والانفعالي ومن أشهر اليوميات في تاريخ الفكر الإنسان، يوميات الفيلسوف الوجودي الدنماركي

سورين "كيركيجور"، والتي تقدر عدد صفحاتها بسبعة آلاف صفحة. وكذلك مذكرات الأديب والفيلسوف الروسي "فيدور دوستويفسكي"، ومذكرات الكاتب التشيكي "فرانس كافكا" و"مذكرات فتاة عاقلة" "لسيمون دي بفوار".

وإلى جانب الاعترافات واليوميات يوجد نوع ثالث من فن كتابة السيرة الذاتية هو كتابة التجارب الروحية والصوفية والفكرية مثل "المنقذ من الضلال" للغزالي، و"الإشارات الإلهية" لأبي حيان التوحيدي، و"الطواسين" للحلاج، وخواطر "بليز بسكال"، و"هذا هو الإنسان" لنيتشه. وهي كتابات في مجملها لا تفصل بين الذاتي والموضوعي وتسعى لاستخلاص رؤى فلسفية من خلال التجارب الحية التي يعيشها الإنسان عبر تجاربه الحياتية واليومية.

على أية حال فإن هذه التجارب الإبداعية سالفة الذكر تُمثل كلها تجليات مختلفة لفن السيرة الذاتية، وهي تجليات يحددها العلاقة بين الذات والموضوع. ففي الاعترافات واليوميات والمذكرات الشخصية تكون الذات أكثر انهماماً بعالمها الخاص، أما في التجارب الروحية والصوفية تكون الرؤية أكثر اتساعاً وكونية، حيث أن الذات هنا لم تعد مستوعبة في الواقع اليومي، إذ يصبح الأمر متعلقاً ومرتبطاً بعلاقة الذات بكل ما يجاوزها وبكل ما يسمو بها على وجودها المادي واليومي، ولذلك غالباً ما تحمل هذه التجارب تفرداً وخصوصية ربما يصلان بها إلى مستوى يفوق العادي والمألوف والمعتاد من التجارب الإنسانية، ولذلك يعتبرها أصحابها نوعاً من التجارب المغلقة أو السرية، ويعبرون عنها أحياناً بلغة رمزية أو ملغزة أو شفرية.

إن فن كتابة السيرة الذاتية هو من أرقى الفنون، لأنه يُمثل خلاصة تجربة الكاتب الفكرية والحياتية والإنسانية. وعندما يُقرر فيلسوف بوزن د. فتحي التريكي أن يكتب مذكراته، فإننا لابد وأن نكون أمام عمل عظيم، ومنجز فكري رائع. ولذلك عندما أهدى لي د. فتحي مسيرته الذاتية انتابتني فرحة غامرة واحتضنت الكتاب وكأنني احتضن معه هذه الذكريات واللحظات الحلوة التي جمعتني به منذ حوالي خمسة عشر عاماً سواء في تونس أو في القاهرة. ولم أنتظر كثيراً التهمت الكلمات والسطور والصفحات بعيني كي أعثر على لغز هذا الرجل الذي اجتمعت في شخصه كل سمات العظمة والسمو والجلال وأيضاً كل صفات الطيبة والبساطة والخجل والتواضع والصدق. وعندما بدأت في قراءة "الذاكرة والمصير" لم استطع أن أترك الكتاب من يدي قبل أن انتهي من آخر سطر فيه، وخالجني إحساس وأنا أقرأ ، شعرت وكأن صديقي د. فتحي يجلس أمامي ويسرد على مسامعي حكاياته كعادته دائماً عندما كنا نلتقي.

وإذا حاولت أن أصنف الذاكرة والمصير في ضوء الأجناس الأدبية الخاصة بالسيرة الذاتية فلا ريب في أنها تختلف عن كل سابقتها، فهي ليست اعترافات بالمعنى الذي يسكب فيه الكاتب حياته الشخصية والسرية على الأوراق، وهي ليست مجرد استعادة لذكريات مضت وانتهت، إن الذاكرة والمصير هي كتابة تستجمع كافة فنون السيرة الذاتية، وتمزج بينها في نسيج إبداعي جديد، وغير تقليدي، وهذا ما يُصرح به د. التريكي في مقدمة كتابه بقوله: "سيجد القارئ هنا نوعاً من التقاطع بين الذكريات والمذكرات والسيرة الذاتية دون أن التزم بقواعد السيرة الذاتية وشروط سرد الذكريات ومتطلبات الكشف عن المذكرات ... فسرد مسيرتي الذاتية يتطلب تداخلاً بين هذه الأجناس وبين أدبيات أخرى كالرواية والتاريخ والفلسفة، لذلك لم أتوخ السرد فقط، بل استعملت التفكير الفلسفي أحياناً والتحقق التاريخي أحياناً أخرى، كما استعدت زمن البدايات، واستشرف زمن المصير كاشفاً ميولاتي وقناعاتي، ذاكراً نجاحاتي وخيباتي، مستحضراً صداقاتي وعداواتي" (ص20)

ولا ريب في أن اختيار التريكي للذاكرة والمصير كي يكون عنواناً لمسيرته الذاتية كان موفقاً جداً، لأن الحاضر لحظة متوترة ومنقسمة بصورة دائمة ما بين حاضر مضى، وحاضر سيأتي. فنحن لا نملك سوى الذاكرة، سوى الماضي، لكن هذا الماضي هو بوصلة المستقبل ونحن نحمله بداخلنا وعلى عاتقنا أينما ذهبنا، إنه ذاتنا وهويتنا التي بها نُعرف، وبها نحلم، وبها نأمل، وبها نتأمل، وبها نحيا، وبها أيضاً تتحدد ملامح وقسمات المصير الذي نؤول إليه.

وعلى الرغم من أن الذاكرة والمصير يتوقف عند محطات معينة ومحددة في حياة فتحي التركي إلا أنه يرسم صورة فنية وتعبيرية لمجمل حياة فيلسوف عاصر أحداثاً سياسية وفكرية وإنسانية تشكل جزءاً من تاريخنا الإنساني والحضاري الحديث والمعاصر. وسأحاول في هذا المقالة أن أتوقف مع د. التريكي في المحطات التي اعتبرها لحظات تاريخية فارقة في حياته، ومع ذلك فإن هذا المقال ليس مجرد تلخيص لهذه المحطات، ولكنه نوع من قراءة القراءة، وعلى هذا النحو فإننا سنسعى إلى تحقيق هدفين:

الأول: محاولة الكشف عن الرؤية المنهجية التي من خلالها يسرد الكاتب حياته ويقدمها للقارئ.

الثاني: إلقاء الضوء على أهم التجارب والمواقف الحياتية والذاتية التي لعبت دور البطولة في تشكيل وبلورة رؤية التريكي الفلسفية للعالم والوجود.

وهذا ما سنسعى إلى تقديمه للقارئ في الصفحات التالية ...

سردية الذاكرة والهدف منها:

"لأن الحياة ذاكرة والحب ذاكرة، والذاكرة هي البرهان الأفقي للحاضر ليس بوسع المرء أن يبني المصير إلا من خلال الذاكرة ... الذاكرة هي الحياة، والذاكرة هي الحب، وهي المصير، وهي الموت ..." (ص 17).

والذاكرة هي الركيزة التي على أساسها يتشكل الحاضر، فليست التقاليد والمنتجات الثقافية سوى تأصيل للذاكرة في الحاضر، وهي حضور للماضي، واستمرار حيوي لصيرورة الزمن. ويرى التريكي أن سردية الذاكرة هي — بحد ذاتها — نوع من الإبداع يأتي على ثلاثة محاور:

المحور الأول: يتأسس على سرد العواطف والمشاعر، وكل ما يتعلق بالوجدان. وهي عملية صعبة لأنها تتطلب أحياناً تمزيق الغطاء الذي يحمي الفرد في حميميته. وهي مسألة تستهوي دائماً شغف القارئ، لأنها تشبه لذة استرقاق النظر. ومع ذلك فإن الوجدان هو انفتاح مباشر وفوري ودون وساطة على الوجود.

المحور الثاني: فيتأسس على سردية العقل وتأمل الحياة، وهي سردية لا تستهوي معظم القراء. لأنها عادة ما تتسم بالفتور وعدم التشويق.

أما المحور الثالث: فيتأسس على سردية الأخلاقيات: أخلاقيات التعامل والتواصل بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والحيوان، وبين الإنسان والطبيعة. فالحياة وفق هذا المحور هي نضال متواصل من أجل قيم اختارها المرء لبناء مصيره ومصير وطنه ومحيطه، نضالات لا تنتهي بأفراحها وأتراحها بنجاحاتها وهزائمها. ومهمة الذاكرة هنا مواصلة استئناف تلك النضالات من جديد، فالذكرى هنا بعث للأمل ومقاومة لليأس أو الانكسار.

ويقر التريكي بأن هذه المحاور الثلاثة تلتقي وتتقاطع داخل سردية السيرة الذاتية، لكنه يعود ليؤكد أنه المحور الثالث هو الأكثر حضوراً في سرديته الذاتية، ويعبر عن ذلك بقوله: "... إني اعتبر كل كتبي التي ألفتها أو التي حررتها أو التي شاركت فيها هي محطات نضالية من أجل عيش مشترك في كنف الكرامة. والاشتراك هنا يكون مع الأخ والصديق والزميل والمواطن والإنسان، ولكن أيضاً مع الحيوان ومع الطبيعة من خلال قيم الجمال والكرامة ..." (ص19).

وعلى الرغم من أن السردية الذاتية للدكتور التريكي قد استوعبت كافة فنون السيرة الذاتية، إلا أنه لا يوافق على تعرية ذاته فحياته الشخصية شأن ذاته لا يتقاسمه إلا مع نفسه وهو ينبه القارئ إلى هذا الأمر، فلن يتعرض — إلا قليلاً — للشأن الحميمي أو للشأن الفلسفي التنظيري.

زمن العصر الذهبي: زمن الحلم والطفولة والبراءة:

ولد فتحي التريكي في 30 مايو 1947 في مدينة صفاقس بتونس، وولد في مرحلة تاريخية فارقة بعد سنتين من توقف الحرب العالمية الثانية, وبعد أربعة سنوات من خروج الألمان من صفاقس، فكانت تلك الفترة صعبة جداً، فكل شيء كان يُباع بالتقسيط: الخبز واللحم وحتى حليب الأطفال الرُضع، ورغم ذلك يقول التريكي عن تلك الفترة:

"الطفولة عذبة عذوبة أيام الصيف، حُبلى بأسرار الدجى، تُملى بأنوار النهار ... الطفولة حلم الحياة، حرة: كأسراب الطيور .. براءة وبساطة كابتسامة الربيع ... عشتها طليقاً ألعب، أعبث، أجري من جنان إلى جنان مع أترابي وابن عمي رضا، نمرح وسط الجنان وخارجه ...

الطفولة صدق نابع من الأعماق، حنان، عواطف متدفقة، نقاوة متجذرة ... كنت في طفولتي قريباً من الطبيعة، أعيش مع الأشجار والزهور والياسمين ... " (ص 33، 34).

ولقد كان لعبقرية المكان دوراً كبيراً في تشكيل الطبيعة الشاعرية الفلسفية الحالمة لدى فيلسوفنا، وهو يستدعي من الذاكرة صورة المكان الذي يبدو للقارئ، وكأنه ماثل أمامنا الآن يقول صاحب السيرة:

"مثل غالبية العائلات الكبرى بصفاقس كنا نقطن في جنان[1] بطريق تنيور، يبعد عن وسط المدينة ما يزيد عن الأربعة كيلومترات، ومساحة الجنان الذي اقتناه جدي من أخته، وبنى في وسطه منزلاً كبيراً نسميه "برجاً" تزيد عن ثلاثة هكتاراً (الهكتار يساوي عشرة آلاف متراً) تقريباً، خصص الطرف الشمالي الشرقي منه المحاذي للطريق لبناء مقر كتاب لتعليم الصغار ومغازة (متجر) وسطحاً لجمع مياه الأمطار ومأجلين (مسقى للمياه) لعابري السبيل. وكان ذلك نواة مركز للحي، حيث انضافت إليها مخبزة ودكاكين لمهن متعددة واتخذ اسم مركز سعد لله ... " (ص 23)

ويذكر د. فتحي أن البرج الكبير كان قِبلة للزائرين، ولذلك كان جميع أفراد الأهل يجدون راحة وحنيناً ولذة لزيارة البرج والمكوث فيه لمدة من الزمن.

فأصبح البرج مكاناً للمناقشات الثقافية الخاصة، وفضاءً للتآنس والسهر والسمر. ومنذ أن تم تشييده في أواسط الثلاثينات من القرن الماضي كان يعج دائماً بالزائرين. وقد كان البرج هو مقر إقامة د. التريكي طفلاً وشاباً وحتى بعد أن غادر صفاقس إلى تونس عاد إليه مرة أخرى في التسعينات عندما تولى عمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس. وقد استقبل البرج في هذه الفترة عدداً كبيراً من المثقفين والفاعلين منهم: محمود المسعدي ودرة بوزيد وعبدالله العروي ونصر حامد أبو زيد وعبدالوهاب البياتي وحنا مينا

وفرانسو شاتلي وراني باسرون وآخرين كثيرين.
يعود التريكي مرة أخرى إلى تذكر تلك اللحظات التي كان يعيش فيها في كنف العائلة، فيقول:
"نشأت في بيئة لست أدري هل عرفها غيري من أطفال جيلي ... عطف الأم وحنانها ... تسامح الأب وصرامته ... نباهة الجد ورعايته ... وتقلبت أيضاً في حضن دافئ حنين هو حضن أمي سالمة هذه المرأة ذات البشرة السوداء والتي تربت أمي في حضنها وصاحبتها حتى زواجها وساهمت أيضاً في تربيتي وتربية إخوتي ... كنت أنادي ابنها "سيدي محرز" وكان إذا قرر الذهاب إلى السينما إلا واصطحبته لنشاهد عبدالحليم حافظ أو فريد الأطرش وفريد شوقي وغيرهم ...
لقد كنت سيد البرج عند الجميع واقتسم هذه السيادة مع رضا ابن عمي ..." (ص 33)
لقد تعمدت أن أتوقف عند هذا المقطع من الذكريات التي يسردها د. التريكي لأنها تكشف لنا بُعداً أخلاقياً وإنسانياً خاصاً لدى هذا الفيلسوف الإنساني فهو عندما يتذكر السيدة التي كانت تعمل لديهم لم يصفها بالخادمة، ولكنه وصفها بأمه، وكان ينادي ابنها "سيدي محرز" !!
هذا هو فتحي التريكي فيلسوف الحرية الذي كان يعلم جيداً منذ طفولته أن إيماني بحريتي ليس منفصلاً عن إيماني بالحرية الآخر، ومن يرتضي العبودية للآخرين فلا بد وأن يرتضي الحرية لنفسه.
لقد أدرك مبكراً أن هناك ما هو مشترك بين البشر — رغم اختلافاتهم — مثل الحب والكرامة والحرية والشرف الإنساني ... الخ.
الصداقة والحب والزواج:
يولي د. التريكي للصداقة أهمية خاصة، ولذلك يقول عنها:
"معاني الصداقة كثيرة تتواتر مع الدوام والوفاء والإخلاص، وكان أرسطو قد جعل منها مصدر الكرم ونكران الذات والاعتدال والمحبة، بل هي شرط العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى السعادة. فلا يتحقق رغد العيش إلا بالألفة والمحبة والصداقة والعلاقات الحميمية، فالصداقة كنه الحياة الجيدة ... " (ص 51)
ويستعيد التريكي أسماء أصدقائه منذ طفولته الأولى، ومنذ عامة السادس، ومن أصدقاء الطفولة يذكر: محمد الكراي وعلى شيخ روحه ومحمود كمون. ويذكر أنه أثناء انتقاله إلى مرحلة التعليم الثانوي ارتبط بعدد من الصداقات المتعددة والمتنوعة داخل الحي الذي يقطن فيه أو خارجه، وكانت أهم تلك الصداقات هي تلك التي تكونت مع بداية السنة

الثالثة ثانوي، وكان محورها الشعر وقد ضمت هذه الكوكبة عدداً من الشعراء منهم محمد الجوه، والذي كان يكتب القصيدة العمودية مثل التريكي، ومنهم أيضاً مصطفى المنيف والذي جمعت قصائده بين لوعة الحب وحماسة النضال. وبالإضافة إلى هؤلاء الأصدقاء الذين يقرضون الشعر كان هناك عدد من الأصدقاء دورهم الاستماع إلى القصائد ونقدها والتعليق عليها ومن هؤلاء وحيد حريز ومحمد صالح المراكشي وماهر كمون. وكانت هذه الكوكبة من الأصدقاء ذات مشارب وتوجهات مختلفة منهم الناصري، ومنهم الماركسي، ومنهم من ينتمي لبورقيبة، ومع ذلك كان يجمعهم النضال والطموح الثقافي.

وفي مرحلة الدراسة الجامعية ستتوسع الصداقة لتشمل رفاق النضال مثل محمد علي الحلواني وحاتم الزغل ومرشد الشابي وحبيب حميدة وفوزية بوجدرة ولبيبة الشريف وعبدالسلام بن حميدة ومنصف الفخاخ ... وغيرهم، ولكن هناك مودة خاصة جمعت بين التريكي ومحمد علي الحلواني، ولم تزل هذه المودة قائمة حتى كتابة هذه السطور.

ويذكر التريكي أن الصديق الخليل والصاحب الأثير له كان هو أحمد الحسناوي وهو صديق تعرف عليه في السنة الثانية من التعليم الثانوي وكان يصغر التريكي بعامين أو أكثر، لكنه كان نابغة في الفكر والحياة والسياسة، ورغم كافة التحولات التي عايشها التريكي والحسناوي إلا أن العلاقة استمرت بينهما حتى بعدما استقر الحسناوي في باريس ليدرس في دار المعلمين العليا بسان كلو وينجح في مناظرة التبريز في الفلسفة.

وإذا كانت الصداقة هي شرط العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى السعادة، فإن الحب هو شرط الارتباط بالوجود، وبدونه يشعر الإنسان بالوحشة لذلك كان للقاء التريكي برفيقه الرحلة رشيدة التريكي دوراً ثورياً في تغيير مجريات حياته فمنذ هذه اللحظة لم يعد وحيداً، وأضحى هناك من يُشاركه ويُقاسمه حياته..

في ديسمبر 1972 تعرف التريكي على رشيدة بوبكر، وكانت طالبة متميزة ناقشت رسالة الأستاذية حول "إشكالية المشروعية عند سبينوزا" ... وعاشت أحداث ثورة الشباب في مايو 1968م.

يقول التريكي عن رفيقة الرحلة:

"ولدت وترعرعت رشيدة بين أم البواقي قسنطينة، وهي تنحدر من عائلة مناضلة صعد بعض أفرادها الجبال وكان عمها عضواً من أعضاء جيش التحرير وكان مديراً للأكاديمية العسكرية بعد الاستقلال في عهد الرئيس بومدين. تحصلت على الباكلوريتين الجزائرية والفرنسية في نفس السنة ودرست في جامعة السوربون وانتدبت للتدريس في معهد عريق بباريس هو معهد فينيلون الذي درس فيه فرانسوا شاتليه، وقد قدمت استقالتها

من التدريس عندما جاءت معي إلى تونس لنتزوج ولتدرس في المعاهد التونسية، ثم في الجامعة وتختص في تدريس الجماليات وتاريخ الفن.

كنت محظوظاً إلى أقصى حد بالتعرف عليها ... أحببتها حب الجنون، فهي العاطفة الرقيقة والذكاء الوقاد، وهي الهدوء والسكينة، وهي أيضاً شعلة النضال والصمود ... تغيرت حياتي وأصبحنا لا نفترق ... نتشارك في كل شيء ... أضحت منذ ذلك الوقت رفيقة دربي في الحياة والفكر والنضال ...» (ص 122)

التريكي وفوكو:

يُمثل الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" محطة رئيسية في مسيرة حياة التريكي، فهو من أكثر الفلاسفة تأثيراً على فكر وفلسفة التريكي. وصل فوكو إلى تونس يوم 15 يناير 1966 ليدرس الفلسفة في الجامعة لمدة ثلاث سنوات. واكترى (استأجر) بيتاً في ضاحية "سيدي بوسعيد" الجميلة التي تطل على مناظر خلابة ورائعة، وكان البيت ملكاً لسيسيل حراني المستشار الخاص للرئيس الحبيب بورقيبة آنذاك.

وبعد مجيء فوكو لتونس بعدة أشهر انتقل التريكي من صفاقس ليعيش في تونس، ولم يستطع هو وصديقة أحمد الحسناوي أن يتحمل الخضوع لقوانين وضوابط السكن الجامعي، ولذلك قررا البحث عن شقة تكون قريبة من كلية 9 إبريل ومن معهد "كارنو" حيث يدرس رفيقة الحسناوي، وبعد رحلة من البحث وجدا شقة رقم 1 بشارع الحبيب بورقيبة وكان لهذا المكان دوراً كبيراً في حياة التريكي، حيث أصبحت الشقة الجديدة قِبلة المناضلين من الطلبة، حيث يلتقون هناك لتجاذب أطراف الحديث في المسائل السياسية والفكرية، وحول الماركسية والاشتراكية والتحريفية، وكان ميشيل فوكو من أهم هؤلاء المترددين على الشقة.

وقد توطدت علاقة التريكي ورفاقه بفوكو، وأصبح يلتقي بهم يومياً في الجامعة وأحياناً في مقهى "العالم"، أو في المكتبات وكان حريصاً على مطالعة ما يقرأوه أو يدرسونه. وكان يُطلق على التريكي وأصحابه "أبناء ماركس وكوكاكولا" فقد كانوا في نظرة ليبراليين يدافعون عن الحرية في كل شيء، وينادون في الآن نفسه بالثورة على الطريقة الماركسية، ولذلك يقول التريكي: "كنا لا نجد حرجاً في الاعتماد على سارتر وفوكو وعلى ريمون آرون ولوي ألتوسير في الآن نفسه". (ص 83)

ويذكر التريكي أنه قد حدث ذات يوم، وبعد أن أتم درساً حول منزله الإنسان في الحضارة الغربية، وعندما كان يغادر القاعة بادره التريكي بالسؤال التالي: "لاحظت اليوم أنك كنت ماركسياً في تحليلك".

فأجاب فوكو بقوله:

"نحن كلنا ماركسيون حتى النخاع، لذلك يجب أن نفكر بطريقة أخرى عوض أن نبقى نجتر ماركس". (ص 83)

وقد قام فوكو بتدريس الفلسفة في الجامعة التونسية في السنتين الجامعيتين 1966 – 1967 و 1976 – 1968 وأهم الدروس التي ألقاها على منبر الجامعة هي:

"ديكارت وهوسرل"، ودرس في علم النفس (دروس متخصصة)، ودرس عمومي حضره المثقفون والطلبة والجامعيون والمبدعون في تونس وعنوانه:

"منزلة الإنسان في الفكر الغربي الحديث". كما أعطى ولأول مرة في تونس درساً في الجماليات وتاريخ الفن، وخصصه لشرح النهضة الإيطالية، وذلك إلى جانب قيامه بمحاضرات عمومية كثيرة.

وقد مثلت مرحلة تونس نقطة تحول خطيرة في حياة فوكو، فالجامعات الفرنسية قبل شهر مايو 1968 قبلت عضوية ميشيل فوكو في قسم علم النفس، ورفضت قبوله في أقسام الفلسفة، وفعلت نفس الشيء مع "جاك دريدا" حيث درس هذا الأخير في دار المعلمين العليا بباريس مع لوى ألتوسير. وكان فوكو قد نشر كتابه الأول حول "المرض الذهني والشخصية سنة 1953" وفي الحقيقة كان اهتمام فوكو في هذه الفترة منصباً على دراسة علم النفس ومعطياته وتاريخه. درس علم النفس بجامعة "ليل"، ثم انتقل إلى مدينة أبسايلا في السويد ليدرس الفرنسية، وبعد إقامته في بولونيا وألمانيا رجع إلى فرنسا ليدرس علم النفس بجامعة "كلارمون فرون"، حيث تحصل على دكتوراه الدولة ونشر عام 1966 كتابه "الكلمات والأشياء". وعندما جاء فوكو إلى تونس سُمي لأول مرة في حياته أستاذاً للفلسفة بقسم الفلسفة، ولذلك فقد مثلت الجامعة التونسية بالنسبة لفوكو نقطة انطلاق باتجاه تجربة ثرية وجديدة، فقام بتدريس الفلسفة الكلاسيكية ... ويُذكر أن الرئيس بورقيبة رئيس الجمهورية آنذاك قد استقبله في قصر قرطاج، وفي معرض حديثه معه طلب بورقيبة من فوكو أن يُدرس الطلبة التونسيين ديكارت حتى يتعلم الجيل الجديد قواعد التفكير، ذلك ما رواه فوكو نفسه لأحمد الحسناوي، وقد لبى فوكو دعوة بورقيبة، وقام بالفعل بتدريس ديكارت للطلاب عبر قراءته لهوسرل. وهكذا فقد قربت اللحظة التونسية فوكو من الفكر الفلسفي المنهجي بعدما كان همه البحثي قد انصب على علم النفس ثم على تاريخ الأفكار" (ص 86)

ومن مميزات فوكو التي يذكرها التريكي، أنه كان يُجدد في أفكاره وأطروحاته فلم يكن أبداً دوجمائياً، وعندما عاد إلى تونس عام 1971 لمساندة قضايا المساجين السياسيين

مطالباً بالإفراج عنهم خاصة صديقه أحمد بن عثمان نجد أن محاضرته التي ألقاها في نادي "الطاهر الحداد" الذي كانت تديره صديقته الروائية "جليلة حفصية" كانت حول "الجنون والحضارة"، وبدأ كلامه قائلاً: "لو كتبت مؤلفي تاريخ الجنون الآن، سأكتبه بالطريقة التالية ..."

وبدأ يتحدث عن الجنون وعلاقته بالمجتمع والحضارة.

ورغم أن فوكو لم يشهد أحداث مايو 1968 بفرنسا، إلا أنه كان حاضراً في انتفاضة مارس 1966 بتونس عندما خرج الطلبة إلى الشوارع منددين بالقمع ومطالبين بالحرية، وقد انفعل فوكو بهذه الأحداث، وقال عنها أن الفرق بين الحدثين شاسع لأن الطالب الفرنسي في انتفاضات مايو يعرف حق المعرفة أنه سيعود في آخر اليوم إلى بيته سالماً، بينما لم تكن تلك حالة الطالب التونسي الذي كان عرضة لكل وسائل القمع والاعتقال والتعذيب. فالطالب التونسي يواجه مصيراً مجهولاً وعندما يخرج للشارع لا يعرف هل سيعود جريحاً أم ميتاً ... ولا ريب في أن معايشة فوكو لهذه الأحداث، وغيرها قد كان له الأثر الكبير في تغيير قناعات فوكو الفكرية، ولم تعد فلسفته ذات طابع أكاديمي وكلاسيكي وإنما اتجهت صوب الممارسات الحية، ولذلك أصبح الفيلسوف في نظر فوكو ملتزماً، وهذا الوعي الجديد هو ما قربه من سارتر وهيأ لقاءهما في نضالات متعددة وكثيرة.

سنوات النضال السياسي، الوجه الآخر لبورقيبة:

يفرد التريكي جزءاً كبيراً من سردية سيرته الذاتية للحديث عن سنوات النضال السياسي والصدام مع السلطة. وقد بدأ هذا الصدام بصورة مبكرة عندما تم القبض عليه بعد محاضرة ألقاها عن الاشتراكية عام 1966 بالنادي الثقافي بصفاقس، وعندما سأل مسئول البوليس السياسي عن التهمة الموجهة إليه قال له بصوت خشن: "هناك من شهد أنك قمت صُحبة أحمد كمون بقلب صورة الزعيم بورقيبة رأساً على عقب يوم المحاضرة" وبالتأكيد كانت التهمة ملفقة !.

ويذكر التريكي في مذكراته أن بورقيبة قد اتخذ موقفاً شديد العداء تجاه التيار اليساري، خاصة حركة "برسبكتيف» اليسارية.

وفي ديسمبر 1966 خرج التريكي في مظاهرة قادها أعضاء حركة برسبكتيف وقد بدأت المظاهرة بكلمة حماسية قام الطالب «محمد بن جنات» بإلقائها على جموع المتظاهرين، وقد تحركت المظاهرة من أمام مقهى «العالم» صوب شارع فرنسا حتى وصلت إلى حي «لافايات» حيث يقطن اليهود التونسيون. ويقول التريكي «كنت في أول المظاهرة مع بعض الأصدقاء ومن بينهم أحمد بن عثمان الذي كان في القيادة وزوجته «سيمون للوش»

وكنا خائفين من التدخل العنيف للسلطة والغريب أنه لم يحدث ... في حدود الواحدة بعد الزوال بدأت المظاهرة تخرج عن السيطرة ... وشاهدنا أشياء غير عادية وتحركات مشبوهة، وبدأ العنف والجري والكر والجر والفر والهروب ... علمنا فيما بعد أن الجالية اليهودية كانت عرضة للعنف المتمثل في حرق دكاكينها وتجارتها وبعض أماكن سكنها ...» (ص ص 81 – 82)

علمنا فيما بعد أيضاً أن الإحراق والتخريب كان بإيعاز من الحزب الحاكم وقيادته، وقد شاهد بعض الطلبة ميليشيات الحزب وهي توزع قوارير مليئة بالبترول وتحث المتظاهرين على الحرق !.

وقد اعتقل عدد كبير من الطلبة بتهمة الاعتداء على الجالية اليهودية، وصدر الحكم بسجن محمد بن جنات قيادي حركة برسبكتيف مدة عشرين عاماً.

وقد تكرر مشهد الاعتقال مرة أخرى بعد أحداث 15 مارس 1968 إذ قامت السلطة التونسية باعتقال عدد كبير من قيادات حركة برسبكتيف وخرج بورقيبة ليخطب في الجماهير ويعلن أنه استطاع أن يقضي على خطر الحركة الشيوعية الكافرة. وقد امتلأت السجون في هذه الفترة بمئات من المناضلين المنتمين أو المقربين من منظمة برسبكتيف وإلى الحزب الشيوعي الفرنسي وتمت محاكمة 128 من بين الموقوفين في ديسمبر 1968 من قبل محكمة أمن الدولة وتراوحت الأحكام ما بين بضعة أشهر وستة عشر عاماً.

وقد مورست على كل المعتقلين دون استثناء كافة أنواع التعذيب والإرهاب بتقنيات وحشية ومدمرة بإشراف من أكبر مسئولي الداخلية، ولقد كان «الباجي قايد السبسي» آنذاك هو من يتولى مسئولية الوزارة (1965 – 1969). ومن بين الذين ذاقوا التعذيب والقهر «محمد الشرقي» الذي سيصبح فيما بعد وزيراً للتربية والتعليم (1989 – 1994) (ص 100)

بعد حرب 5 يونيو 1967، وبعد حملة الاعتقالات والمحاكمات التي طالت الطلبة اليساريين وبعد عودة الانتظام للحياة الجامعية في أكتوبر 1967 بدأ التريكي هو ومجموعة من رفاقه ينظمون صفوفهم من جديد للنضال داخل الجامعة من خلال المنظمة الطلابية أو الاتحاد العام للطلبة في تونس. لكن التريكي رفض الانخراط في منظمة برسبكتيف لأنها اتخذت موقفاً سلبياً حيال القضية الفلسطينية ومع ذلك ظل على مقربة منها.

ويذكر التريكي عدداً من الأسماء المهمة التي شاركته النضال ضد القمع السياسي وضد تقييد الحريات داخل الحياة الجماعية، ومن هؤلاء: محمد علي الحلواني ومصطفى بن ترجم ومرشد الشابي وعبدالسلام بن حميدة ورؤوف حمزة وعدنان الشعبوني ومصطفى التليلي وفوزية بوجدرة ويوسف الرحموني وحبيب مرسيط والطاهر شقرون وعبدالرواق بن

زكرى وروضة غربي وراضية حلواني وآخرون ... (ص 99)
وفي يوم السبت الموافق 14 فبراير 1970 السابعة ليلاً داهمت قوة من أفراد البوليس السياسي برج عائلة التريكي في جنان تنيور بصفاقس حيث كان يقضي عطلة العيد، وتم القبض على التريكي واقتيد إلى مقر الشرطة بصفاقس، وهناك استقبله الكوميسار «عبدالعزيز طبقة» وقد اشتهر بقساوته وشراسته وثقافته الواسعة أيضاً. وعندما سأله التريكي عن سبب القبض عليه ادعى طبعاً أنه لا يعرف وينتظر التعليمات من قيادة العمليات وأدخله غرفة ليس فيها سوى كرسي، ثم أدخل كلبه معه، وهو من فصيلة الراعي الألماني الشرس والذكي والمخيف. وكانت لحظات رعب رهيبة عاشها التريكي مع الكلب الذي اكتفى بالصعود والهبوط فوق أرجل التريكي والارتماء فوق جسده ولكن دون أن يُحدث به جرح، ودون أن يُهاجمه. وانتهت ساعات الرعب هذه بعودة طبقة مرة أخرى بعد أن وصل الحال بالتريكي للانهيار الشامل، وتم إخراج الكلب من الحجرة.
مع انتصاف الليل جاءت سيارة البوليس وأخذت التريكي إلى سجن 9 إبريل بتونس، ووضع في زنزانة صغيرة عدد نزلائها خمسة نزلاء عبارة عن مكان مستطيل عالي السقف فيه ثقبة صغيرة يدخل منها شيء من الهواء. والزنزانة مظلمة ليلاً ونهاراً. وظل على هذه المدة عشرة أيام، وهو ينتظر استكمال الاستنطاق، ولكن من حسن حظه تم إطلاق سراح الجميع نتيجة إصدار العفو العام على المساجين السياسيين بمناسبة تسمية «الباهي الأدغم» وزيراً أول، والذي أراد أن يخطو خطوات عملية نحو الليبرالية وممارسة الحرية.
ولم يتوقف التريكي عن ممارسة النضال السياسي حتى بعد أن سافر لباريس في منحة دراسية ضمن العشرة الأوائل المكرمين. ولكن لم يستطع التريكي التأقلم مع برودة الطقس ومع الحالة القذرة لمبيت منتسبي للطلبة التونسيين والذي كان من عواقبه إصابته بمرض في الجهاز التنفسي أجبره على الإقامة في المستشفى مدة شهرين كاملين ولم يستكمل حياته الجامعية إلا بعد يناير 1972م.
وإزاء هذه الأوضاع المتردية والمزرية كان لابد من استعادة دار تونس المخصصة للطلبة التونسيين في الحي العالمي للطلبة، والتي كانت محتلة من قبل طلبة النظام وبعض المسئولين السياسيين وعائلاتهم، ولذلك قام التريكي هو وعدد كبير جداً من الطلاب باقتحام الدار، وتم الاعتصام بها ونظموا إضراباً عن الطعام. ولكن البوليس الفرنسي تعامل مع الطلاب المعتصمين بكل قسوة وعنف وأخرجهم بالقوة واقتادوهم في الحافلات الزرقاء إلى زنازين صغيرة تشبه أقفاص الحيوانات، وكان عدد المحبوسين في كل زنزانة أكثر من عشرين فرداً، بما لا يمكن معه لأحد أن يجلس على الأرض، ولذلك تناوبوا معاً

الجلوس فوجاً بعد فوج، واتفقوا جميعاً على التزام الصمت والإضراب عن الطعام للضغط على السلطات الفرنسية للإفراج عنهم، وبالفعل تم الإفراج عنهم في اليوم الثاني.
ونتيجة لأن بورقيبة قد شدد الخناق على قادة اليسار التونسي وقرر محاكمتهم، لذلك فضل الكثير من زملاء التريكي عدم الرجوع لتونس خوفاً من المحاكمات التعسفية التي تنتظرهم جراء نضالاتهم ومواقفهم السياسية، إلا أن التريكي كان يظن أن نضالاته المتعددة بباريس لا ترتقي إلى النوع الخطير الذي يؤدي للعقاب، ولذلك قرر العودة إلى تونس ليقضي العطلة الصيفية بين أحضان العائلة في صفاقس.
وبعد أن انتهت العطلة، وبدأ مرة أخرى الاستعداد للسفر والعودة إلى باريس، وإذا به يفاجأ بأن المنحة قد سُحبت لاعتبارات مجهولة منها تقريراً كتبه مسئول التعليم العالي خلاصته أن التريكي «عنصر مشوش وخطير». ويذكر التريكي أن صديقة «عبدالحميد العموري» تدخل لدى كاتب الدولة العالي الأستاذ «حامد الزغل» الذي أنقذه من هذه الورطة ووفر له بطاقة السفر كما ساعده على تحويل المنحة من منحة تونسية إلى منحة التعاون الفرنسي وبذلك حرره من سلطة المسئول التونسي «أبي راوي» الذي كاد أن يتسبب في حرمان التريكي من السفر وتغيير مجريات حياته.
يقول التريكي معبراً عن فرحه عودته لباريس:
«هكذا وجدت نفسي للسنة الثانية بمدينة باريس ... وما أحلى الرجوع إليها ...» (ص 120)
كانت مرحلة باريس بالنسبة للتريكي فرصة سانحة لمواصلة استيعابه للفكر الفرنسي، فواصل هناك حضور دروس ميشيل فوكو في الكولاج دي فرانس، ودروس «لو ألتوسير»، ودروس «جيل دولوز»، و»فرانسوا شاتلاي» ودروس «دي سنتي». كما تمكن من إعداد رسالته في الدكتوراه حول: «فكرة الحرب في الفلسفة السياسية المعاصرة»، وقد صدرت في طبعتين بالفرنسية. كما ناقش في سنة 1986 أطروحة دكتوراه الدولة بجامعة السوربون بباريس تحت إشراف "لوي سلامولتس" بعدما أشرف عليها فرانسوا شاتلاي ولكنه توفى قبل أن يتم إنجاز الأطروحة، وكانت حول موضوع: "الروح التاريخي في الحضارة العربية والإسلامية" وحصل عليها بدرجة مشرف جداً مع التوصية بالنشر.
والغريب في الأمر أن التريكي لم يتم انتدابه للتدريس بالجامعة بعد عودته النهائية من باريس. ويبدو أن ميوله المعلنة تجاه الماركسية كانت عائقاً حال دون ذلك رغم الحاجة الملحة إليه وإلى تخصصه كحائز للدكتوراه في الفلسفة السياسية، ولذلك فقد عُين بمعهد فطومة بورقيبة بالمنستير عام 1975. ولكن نظراً لمشاركته في الإضراب العام الذي نظمه "الاتحاد العام التونسي للشغل"، لذلك قررت الوزارة نقله أو نفيه — إن صح

التعبير – إلى معهد صغير على الحدود الجزائرية انتقاماً منه.
يقول التريكي واصفاً غربته في وطنه:
"قررت الوزارة نقلي عقاباً، بل نفيي إلى معهد صغير بقرية على الحدود الجزائرية ... مرة أخرى تنتقم مني إدارة وزارة التربية ... نعم في تلك الفترة كان النظام السياسي قد حول كل مؤسسات الدولة إلى أجهزة عنف مُسلطة على كل من خالف رأي الزعيم أو نقده أو صرح بفكر مغاير ... لم أعد أحتمل هذا الظلم، ولم أكن مستعداً لهذا المنفى. عندما رجعت من باريس كان ذلك حباً لوطني ونضالاً حقيقياً ضد الجهل. فقد كنت في باريس على أحسن ما يرام أقطن مع زوجتي في شقة صغيرة في قلب باريس، وكانت زوجتي أستاذة في أعرق معاهد باريس، ولم تكن لنا مشاكل مادية مطلقاً ... لكنني بعد مناقشة أطروحة الدكتوراه قررت مع زوجتي الرجوع إلى الوطن، رغم أني كنت أعرف أن تونس أصبحت جحيماً على اليسار واليساريين". (ص ص 137 – 138)
ولكن مهما طال الليل فلا بد من انفراجه الفجر، ففي نهايات عام 1976 أبلغه أستاذه المرحوم عبدالمجيد الغنوشي بأنه قد تم قبوله أستاذاً بقسم الفلسفة، والذي كان يترأسه في ذلك الوقت الأستاذ عبدالوهاب بوحديبة.
وبعد انقلاب 7 نوفمبر 1987 وتولي "زين العابدين بن علي" رئاسة تونس أصبح محمد الشرقي صديق فتحي التريكي وزيراً للتربية والتعليم العالي، وصديقه الآخر "الصادق شعبان" كاتب دولة التعليم العالي، وبذلك أصبحت الأمور مهيأة لتسمية فتحي التريكي عميداً لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس وذلك عام 1990م.

وقبل أن ننتهي من هذا الجزء من سيرة حياة التريكي، لابد لي من أن أرصد هذه الملاحظات فيما يخص الرئيس بورقيبة، فقبل قرائتي للذاكرة والمصير كانت الصورة الذهنية التي أحملها في خيالي هي بورقيبة مؤسس تونس الحديثة، ونبي العلمانية العربية، ولكن بعد قرائتي للتريكي اكتشفت وجهاً آخر لبورقيبة يشبه أيضاً الوجه الآخر للزعيم جمال عبدالناصر: الوجه الديكتاتوري، وسردية التريكي فضحت هذا الجانب المستور – على الأقل بالنسبة لنا كمصريين – من نظام بورقيبة. ويذكر التريكي أن هناك ثلاثة أحداث كانت بمثابة بداية انهيار وتدهور نظام بورقيبة وهي:–
(1) محاولة القضاء على اليسار بكل توجهاته وأطيافه بالزج بزعمائه وقاداته في السجون والسماح للإسلاميين بالعمل السياسي داخل الحزب الحاكم وخارجه وذلك بداية من سنة 1974م.
(2) إعلان بورقيبة نفسه رئيساً مدى الحياة، وذلك بداية من عام 1975م.

(3) السيطرة على منظمة الشغيلة بالانقلاب على قيادتها الشرعية وتنصيب قيادة خاضعة للنظام، فكانت انتفاضة يناير 1978، والتي قام بقمعها بكل قسوة، وكان عدد الضحايا بالمئات. مثلما قام أيضاً بقمع انتفاضة الخبز في عام 1984، والتي توفى فيها عدد كبير من الأبرياء.

نحو أفق للتفلسف المشترك: بدأت فكرة إنشاء كرسي للفلسفة يتبع منظمة اليونسكو عندما تمت دعوة التريكي في أواخر الثمانينات للمشاركة في مؤتمر بمراكش حول وضع الفلسفة في تونس، وكان صديقه الفيلسوف "علال سيناصر" هو المدير لقسم الفلسفة بالمنظمة. ويومها قام التريكي بعرض مفصل وموثق بالأرقام حول تدريس ومناهج الفلسفة في تونس، فنال إعجاب الجميع، واعتبره المدير ورقة رسمية في اليونسكو، ومن يومها أصبحت الورقة مرجعاً أساسياً في ميدان الفلسفة باليونسكو وأصبح التريكي واحداً من أهم المشاركين في الملتقيات والندوات التي نظمتها مؤسسة اليونسكو سواء في باريس أو غيرها من البلدان الأخرى.

ويشرح التريكي فكرة كرسي اليونسكو للفلسفة، بقوله:

" ... إن هذا الكرسي هو قبل كل شيء قطب امتياز للفلسفة الحية التي تهتم بالشأن العام وتخضعه للتناول الفلسفي الصارم، وتقربه لفهم العامة من الناس وهمها في ذلك خدمة الحرية والديموقراطية والسلام. وهو أيضاً فضاء التعارف واللقاءات بين مختلف الأساتذة والمهتمين بالفلسفة والباحثين والطلبة وأصدقاء الفلسفة من جميع أنحاء العالم لتقاسم المعرفة. وهو أخيراً مسرح التعبير الحر الذي يقبل التنوع والتعدد في المرجعيات وفي المدارس والمذاهب بحثاً عن التحاور خارج كل الحدود مطالباً باسم الحق في التفلسف أن تكون مجموعة الفلاسفة في العالم متساوية في ممارسة التفكير الفلسفي المتنوع والمختلف". (ص 156)

وقد تم افتتاح كرسي اليونسكو للفلسفة بتونس في نهاية عام 1996 وقد حضر احتفالية الافتتاح فيلسوف فرنسا جاك دريدا وقام بإلقاء محاضرة افتتاحية حول الضيافة وقوانينها. وألقى التريكي أيضاً محاضرة افتتاحية بعنوان "لنفلسف العيش معاً". وقد حضر الاحتفالية وزير التعليم العالي ورؤساء الجامعات والعمداء والمديرون والإعلاميون والأساتذة وعامة الناس والسفراء وكافة المثقفين، وتم تسمية التركي أستاذاً لكرسي اليونسكو للفلسفة.

وقد تعاون كرسي اليونسكو مع جامعات عديدة في العالم، واستحدث فروعاً في قسنطينة بالجزائر، والزقازيق بمصر، وقد تم افتتاح فرع جامعة الزقازيق بناءً على اقتراح من صديقي الفيلسوف أحمد عبدالحليم عطية، وقد شرفت أنا بالإشراف على أنشطة فرع

كرسي اليونسكو بالزقازيق. وقد تم الافتتاح 2008 وكان بمثابة احتفالية مهيبة حضرها معظم قيادات جامعة الزقازيق والرموز الثقافية والإعلامية بمحافظة الشرقية وكان عدد الحضور من الطلاب والطالبات قرابة الألفين، حيث امتلأت قاعة الاحتفالات الكبرى في الجامعة بالحضور في مشهد ربما لم تشهده جامعة الزقازيق من قبل. وقد بدأت الاحتفالية بمحاضرة افتتاحية للفيلسوف فتحي التريكي حول "المجال الراهن للفلسفة". وتم توقيع مذكرة اتفاق بين كرسي اليونسكو للفلسفة يُمثله الفيلسوف التريكي، وجامعة الزقازيق ويُمثلها الدكتور محمد بهجت عوض نائب رئيس جامعة الزقازيق في 26 نوفمبر 2008. ومنذ ذلك التاريخ وحتى الآن يسعى كرسي اليونسكو للفلسفة لتعزيز القيم التي من أجلها تأسس الكرسي مثل: قيم التسامح والتعايش وقبول الآخر، نبذ العنف، تقديس كرامة وحرية الإنسان، التعددية الفكرية والسياسية، المواطنة، التركيز على قضايا المرأة والمهمشين، ولأجل تأكيد هذه القيم قام كرسي الفلسفة لليونسكو بجامعة الزقازيق بتنظيم عدد من الندوات والمؤتمرات والفاعليات شارك فيها أساتذة من أقسام الفلسفة بمصر والعالم العربي، ولعل من أبرز هذه الفاعليات:-

- الفكر النقدي العربي المعاصر 23 - 24 فبراير 2011.
- المرأة في خطاب الفلسفة والعلوم الإنسانية 2015.
- الفلسفة في مواجهة العنف 17 - 18 إبريل 2016.
- الفكر التنويري الحداثي سلامة موسى 14 - 15 نوفمبر 2017.
- الفلسفة والعلوم الإنسانية والحياة اليومية 23 - 24 مارس 2019.

والجدير بالذكر أن مجلة أوراق فلسفية التي يترأس تحريرها الدكتور أحمد عبدالحليم عطية، قد قامت بتغطية ونشر معظم الأبحاث والدراسات التي قُدمت في هذه الندوات وغيرها. ورغم توقف الأنشطة الثقافية نتيجة جائحة كورونا إلا أن نشاط كرسي اليونسكو للفلسفة لم يتوقف وسوف نظل نواصل فاعلياتنا بمجرد عودة الأمور إلى طبيعتها.

وعن تقييمه لمسار كرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي يقول التريكي:

" ماذا يمكنني أن أقوله الآن فيما يخص تقييم مسار كرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي الذي ما يزال نشيطاً في تونس وفي مصر والكويت وغيرها من البلدان حيث وجدت أو توجد وحدات فلسفية ناشطة وهي عبارة عن فروع تقوم بالمحاضرات والندوات والمؤتمرات بصفة دورية، أنا صاحب هذا الكرسي ولكن معي وبجانبي مجلساً علمياً يضم خيرة الفلاسفة في تونس والعالم العربي وكذا الشأن بالنسبة إلى الفروع. فمثلاً يضم المجلس 40 فيلسوفاً تونسياً و10 من العالم العربي و5 من العالم الغربي. كما شارك

في المحاضرات والندوات أكثر من 110 فيلسوفاً من العالم العربي ومن إفريقيا وأمريكا وأوروبا وآسيا وأذكر من بينهم جاك دريدا وبول ريكور وجاك بولان (فرنسا) وسند كولهر وولف وماتياس كوفمان (ألمانيا) وسكولاسون (إسلاندا) وغيرهم كثير. كما أذكر حسن حنفي ومراد وهبة وأحمد عبدالحليم عطية وحسن حماد ومحمد عثمان الخشت وأنور مغيث (مصر) ورشدي راشد وأذكر أيضاً زواوي بغورة ومحمد جديدي وبنمزيان بنشرقي وعمر أزراج وأمين الزاوي (الجزائر) ومن المغرب أذكر محمد المصباحي وعلي بنمخلوف وعز العرب لحكيم بناني كما شارك أكثر من 90 فيلسوفاً ومفكراً تونسياً أذكر منهم عبدالوهاب بوحديبة ومحمد محجوب وأبو يعرب المرزوقي ومحمد علي الحلواني ورشيدة التريكي ومحمد التركي وفتحي المسكيني وسرحان ذويب ويوسف صديق وزينب بن سعيد الشارني وعمر الشارني وأحمد الحسناوي وغيرهم. فإن دلَ ذلك على شيء فهو يدلُ على ثراء نشاط الكرسي ودوره الكبير في عودة الروح للفكر عامة وللفلسفة خاصة في ربوع العالم العربي. (ص ص 161 – 162)

وإلى جانب رئاسة التريكي لكرسي اليونسكو للفلسفة بتونس هو الآن عضو بالمجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب "بيت الحكمة"، وهو مدير سلسلة "فلسفة العيش المشترك بدار النشر الألمانية والسويسرية "بيترلانج" ومدير سلسلة آفاق تثاقفية" بدار النشر لامارتون بباريس، ومدير سلسلة حداثات بدار الكلمة بتونس، وهو المنسق المؤسس لمعهد تونس للفلسفة الذي تم افتتاحه بقصر السعيد بباردو يوم الجمعة 26 إبريل 2019 والذي يُمثل أول بيت للفلسفة في تونس والعالم العربي أشرف عليه محمد زين العابدين وزير الشئون الثقافية وقد افتتح المعهد في احتفالية ضخمة حضرها معظم فلاسفة تونس وقدم فيها الفيلسوف عبدالوهاب بوحديبة محاضرة بعنوان: "الفلسفة وأزمة الثقافة". وبذكر أن بعث المعهد جاء بعد سنة من التفكير والنقاشات الطويلة بين أعضاء هيئة المجلس العلمي لكرسي اليونسكو، وبدعم من وزارة الشئون الثقافية. وتضم هيئة المجلس العلمي عدداً من الفلاسفة مثل محمد محجوب، زينب الشارني، رشيدة التريكي وبالطبع فتحي التريكي.

إن الكلام عن حياة الفيلسوف فتحي التريكي لا ينتهي ولا يتوقف، وحياته زاخرة وعامرة بالفكر والفلسفة والشعر والفن والثقافة وعندما تتعامل مع التريكي يصعب عليك جداً أن تفرق بين حياته وفكره، فهو يحيا كما يفكر ويفكر مثلما يحيا، وهذه مسألة نادرة الوجود في عالم الفكر، لا توجد فجوة أو مسافة بين فلسفة التريكي وحياته، ولذلك ظل دوماً يدافع عن فلسفة العيش معاً، وقام بربط فلسفة التنوع بالتعقلية وبفلسفة التآنس من جانب، وبالتشرد والترحال من جانب آخر.

إن فلسفة التنوع التي يتبناها التريكي ترفض كل نسقية أو مذهبية إنها فلسفة منفتحة تهدف إلى التصدي لكل فكر منغلق، لأن الفكر المنغلق لا ينتج سوى الإرهاب والعنف وكراهية الحياة، ولفلسفة التنوع تجلياتها في التراث الإسلامي للعصور الوسطى الإسلامية، خاصة لدى الفارابي الذي أولى اهتماماً خاصاً بالسعادة الإنسانية، وكذلك أبو حيان التوحيدي الذي كتب عن "الإمتاع والمؤانسة"، وجعل الإنسان قضيته ومحور تفكيره. وتتجلى فلسفة التنوع أيضاً بصورة رائعة لدى بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين خاصة نيتشه وميشيل فوكو وجاك دريدا وهابرماس وجاك دولوز.

إن مهمة الفيلسوف كما يراها التريكي لم تعد مهمة نظرية وميتافيزيقية، وإنما أصبحت مهمة نضالية تنطلق من الواقع اليومي للإنسان، ومن الحياة التي يحياها البشر في واقعهم الحي.

وهذا المعنى هو الذي حدا بالتريكي أن يُطلق على فلسفته اسم "الفلسفة الشريدة"، لأنها فلسفة تتحرر من الغرف المغلقة، ومن التقوقع على الهوية، إنها فلسفة بلا جدران، وبلا سقف لأن الفيلسوف هنا يسكن في اللامكان، ويظل متشردًا وهو يُفتش عن يوتوبياه الخاصة، عن مدينة المعنى، ومدينة الصداقة والمؤانسة ، بوصفها مدينة الإنسان. هذه الفلسفة بالمعنى النيتشوي هي الفلسفة اللانظامية الرافضة للانحطاط والمرض، والمرتبطة بالحواس والأرض والجسد، والمعادية لكل ما يخنق الحياة ويُكبل ويقمع الحرية. لقد أصبحت الفلسفة عبر هذا الترحال (وفقًا لفوكو) تنشغل بالهامشي: بعالم السجن، بعالم الجنون، بهؤلاء من المنسيين والمهمشين والمنبوذين وكافة المستضعفين في الأرض. يريد التريكي للفلسفة ألا تكون مجرد تأمل نظري غارق في المثالية، ولكن يريدها فلسفة ممارسة هدفها تحرير الإنسان وإيقاظ وعيه وتغيير عالمه وفق الطموح الماركسي.

إن فيلسوف العيش سويًا يُحاول في كل كتاباته أن يؤسس لهوية تسمح بالعيش في هذا العالم دون انغلاق أو تعصب أو إقصاء، هوية تحقق إنسانية الفرد والجماعة، وتخلق كيانًا ثقافيًا ضمن تنوع لا يُقصي الوحدة، وداخل وحدة لا تُقصي التنوع، في عالمية ترفض العولمة، وفي عالم يسع الجميع ويُقر باختلافهم ويسير بهم نحو أفق يؤمن بقيم الصداقة والإخاء والمحبة والضيافة.

(1) جنان جمع جنية، والجنان قد تشير إلى كل ما يستر، ومن ثم فإن اللفظ هنا يُشير إلى حديقة تمتلئ بالأشجار والنخيل، وتخفي ما بجوفها أو بداخلها.

محمّد الكرّاي

الماركسيّ الأخير

سيرة نضاليّة ومسيرة فلسفيّة

مع دروس له غير منشورة

Cours de Philosophie (1964-1965)

المصير وما لم تذكره الذاكرة

بن مزيان بن شرقي

باحث وأستاذ

جامعي - الجزائر

مقدمة:

أن تكتب سيرة ذاتية أو مذكرات هو أن تعود إلى أرشيف مكتوب شفوي أو مسموع لتعكس ضمن مرآة ذاتك كما كان لا بد تصورها، ولذلك يكون المصير هو ما كان يمكن أن يكون مستقبلا في وقت ما مما مضي وهو ما تحدث عنه عبد القادر الشاوي في كتابه الكتابة والوجود حيث يقول في معنى السيرة الذاتية «» والواقع أن المشاكل التي تطرحها السيرة الذاتية تتحول تدريجيا، كما عبر أحد الكتاب، إلى ساحة معركة تتلاقى فيها عدة موضوعات أساسية للنقاش النظري الأدبي، اعتبارا لكونها ذلك الجنس الذي يمفصل العالم والأنا والنص، وهي على تماس مع التاريخ والسلطة والذات والتمثيل والاجالة، فضلا عن اللغة التي تكتب بها [(2)]. لذلك كانت السيرة الذاتية هي الطريق الذي يمكننا أن نقرأ من خلاله تاريخ مؤلف وهو ما نبه إليه الأستاذ ناصيف نصار في كتابه حول الفكر الواقعي عند ابن خلدون حينما أنتبه بأن القلق الذي يسيطر على كتاب العبر لا يمكن الكشف عنه إلا من خلال الرحلة، رحلة ابن خلدون شرقا وغربا، وهي بمثابة مذكرات كتبها ابن خلدون مكنت بعد ذلك الباحث من أن يتعرف ليس فقط على سيرة ابن خلدون بل على تمفصلات الفكر الخلدوني نفسه.

وفي فكرنا العربي المعاصر كتب قبل الذاكرة والمصير الأستاذ محمد عابد الجابري سيرته الذاتية والتي ظهرت في كتابه حفريات في الذاكرة، ولكن فتحي التريكي وحسبما جاء في

كتابه الذاكرة والمصير لم يكن هذا هو الغرض من مؤلفه حيث يقول ما نصه «» سيجد القارئ هنا نوعا من التقاطع بين الذكريات والمذكرات والسيرة الذاتيّة دون أن ألتزم بقواعد السيرة الذاتيّة وشروط سرد الذكريات ومتطلبات الكشف عن المذكرات...ليس ذلك نتيجة عسر كشف الذات أو نتيجة تضخيمها...إنّما بالنسبة إليّ يكون هذا التقاطع مؤشرا على صدق التّمشي وموضوعيّة المبتغى .فسرد مسيرتي الذاتية يتطلب تداخلا بين هذه الأجناس وبين أدبيّات أخرى كالرواية والتاريخ والفلسفة لذلك لم أتوخّ السرد فقط بل استعملت التفكير الفلسفي أحيانا والتحقّق التاريخي أحيانا أخرى كما استعدت زمن البدايات واستشرفت زمن المصير كاشفا ميولاتي وقناعاتي ذاكرا نجاحاتي وخيباتي مستحضرا صداقاتي وعداواتي... «»[3] .

لذا فضلت أن يكون عنوان مساهمتي يتعلق بالمصير أكثر مما يتعلق بالذاكرة لأن الغرض من ذلك هو الوقوف إلى ما آلت إليه الذاكرة في بناء ذات صاحبها وما افرزته في حاضرها الذي يعد مستقبلا في اللحظة نفسها. ليس هذا بغريب على الفهم إذا ما أخذنا التصور الذي يأتي على ذكره القديس أوغسطين للزمن في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات، وهو يناجي إلهه من أن يعرفه بمعنى الحاضر. اعترافات أوغسطين هي في حد ذاتها سيرة ذاتية تتجه نحو مستقبل مرتبط في مصيره بذات مفارقة للوجود على عكس اعترافات روسو التي تتجه للسيرة الذاتية الشخصية.

ولذلك أجد نفسي مضطرا لأسلك طريقا ثانيا لمعرفة المصير من خلال ما لم تذكره الذاكرة وأعني بذلك الوقوف على بعض المحطات ضمن الكتاب نفسه، وكيف يمكننا أن نكشف من خلالها دلائل المصير خارج الذات المتكلمة من خلال بصمات تركتها في غيرها لتعبر عما آل إليه المصير.

أولا: في النص نفسه

يتوزع مصير الذاكرة على ثلاثة محطات كبرى يمكن أن نجملها فيما يلي: النضال، الموقف من المرأة، والضيافة. أما فيما يخص مسألة النضال فإن صاحب الذاكرة والمصير يذكر محطات عديدة من النضال السياسي مذ كان طفلا إلى أن صار أستاذا بالجامعة، وهو ما أكسبه حسا قويا بقضايا وطنه أولا وبقضايا الأمة ثانيا وبقضايا عالمية ثالثا، ولكنه مع ذلك يذكر في بعض من محطات النضال مسألتين مهمتين:

تتعلق الأولى بنضاله الشخصي في أطر من التنظيمات الطلابية مذ كان طالبا، وثانيا تشبعه الشخصي بقيم الثورة والحرية من خلال تجربة الثورة الجزائرية. إن ما يشد

انتباهي هو هذا الارتباط الروحي بالثورة الجزائرية لما له من دور فيما أريد أن أصل إليه من خلال تتبعي لمحطات الذاكرة، حيث يذكر فتحي التريكي ما نصه «ولكنّ الوعي السياسي الحقيقي الذي مكّنني من بناء شخصيّتي الفكريّة والسياسيّة كان نتيجة حرب التحرير الجزائريّة...ففي أواخر الخمسينات وأوائل الستينات كانت الإذاعة التونسيّة تسمح للإذاعة السرّيّة التي كوّنتها الثورة الجزائريّة أن تبثّ ساعتين أو أكثر أخبار الحرب وتحاليلها .فكانت تستهل بثها بالنشيد الوطني الجزائري متبوعا بأخبار عن كل ما يجري في الجزائر مع التركيز على أخبار المعارك والخسائر التي كان يتكبدها العدو على يد الثوار وأظنّ أنّ ذلك كان يتم بصوت عيسى مسعودي الذي يدخل القشعريرة في الجسم ويخلق فيك حبّ النضال .وقد قال بشأنه الزعيم الجزائري هوّاري بومدين فيما معناه «نصف الاستقلال جاءت به حرب التحرير والنصف الآخر جاء به عيسى مسعودي » وكم كان النشيد الوطني الجزائري «قسما بالنازلات الماحقات والدماء الزاكيات الطاهرات» يثير في ذاتي كره المظالم وحبّ العدالة والمساواة ...واليوم أنا متأكّد أنّ بداية وعيي بالحرّية والعدالة والمساواة كانت بسبب الثورة الجزائريّة العظيمة...»[4].

وقد رافقه هذا الحس، حس الثورة الجزائرية، في أهم القضايا الأمة، وهو ما جعله مثلا يتخذ مواقفا سياسيا في قضايا تتعلق بقضايا الأمة بالعودة للثورة الجزائرية كما هو الحال في هذا المشهد الذي يتحدث فيه عن القضية الفلسطينية وضرورة تماثلها مع مبادئ الثورة الجزائرية حيث يقول « أعطانا الكتيّب صديقنا أحمد بن عثمان(أصبح أسمه فيما بعد أحمد العثماني) وكوّنّا فريقا من طلبة يدرسون الفلسفة وعلم الاجتماع وقرأناه بعمق واطّلعنا على خفاياه وقمنا باجتماع أوّلي مع جماعة برسبكتيف وخاصة أحمد بن عثمان الذي حاول جاهدا الدفاع عننا غير موافقين على عزل القضيّة الفلسطينية عن الكتيّب بينما كنّا كل محيطها .وافقنا على فكرة أنّها قضيّة الفلسطينيين قبل كلّ شيء ولكنّ المحيط مُهمّ جدا وأعطينا مثال حرب التحرير الجزائريّة التي اعتمدت على المغرب وتونس ومصر وسائر البلدان العربيّة وبيّنّا له أنّ فكرة نضال الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي طوباويّة ولا تفيد شيئا وهي فكرة تذكّرنا بموقف الحزب الشيوعي التونسي في أوّل عهده الذي قرن نضال البروليتاريا الفرنسيّة بنضال الشعب التونسي من اجل استقلاله... لم نكن عروبيين ولا بعثيين بل ماركسيين قريبين جدا من برسبكتيف ولكنّنا لاحظنا في الكتيّب حضور لهجة باريسية اعتمدها مثقفو فرنسا ة لتطمئن قلوبهم أمام الوضعيّة المؤلمة للشعب الفلسطيني... » [5] .

لم يتوقف تأثر صاحب الذاكرة والمصير بالثورة الجزائرية عند هذا الحد بل بقي

يتذكرها ويستشهد بها كلما سنحت له الفرصة بذلك فها هو وفي غمرة ما تلقاه من سجن جراء بعض من مواقفه السياسية يتذكر الثورة والثوار الجزائريين وهو في قلب باريس حينما رمى به وأصدقائه في النضال في دهاليز دار الأوبرا بباريس ليسأل لا عن كيفية خروجه من المأزق بل عن الكيفية التي كان عليها المناضلون الجزائريون حيث يقول «كيف أمكن للمناضلين الجزائريين المعتقلين في دهاليز الأوبرا تحمّل هذه الهمجيّة أيّام حرب التحرير ...قيل لي أن هناك من لقي حتفه جرّاء هذه الوضعية غير الإنسانية ...تحيّة للشعب الجزائري البطل... » (6) .

ويزداد الارتباط بالجزائر حينما يلتقي برشيدة بوبكر ويقرر الزواج منها حيث يذكر ما نصه»» وفي أوائل شهر ديسمبر 1972 تعرّفت على زوجتي رشيدة بوبكّر وكانت طالبة لامعة قد ناقشت رسالة الأستاذية حول إشكاليّة المشروعيّة عند سبينوزا ...وقد عاشت أحداث ماي... 1968 ولدت وترعرعت رشيدة بين أمّ البواقي وقسنطينة وهي تنحدر من عائلة مناضلة صعد بعض أفرادها الجبال وكان عمّها عضدا من أعضاد جيش التحرير وكان مديرا للأكاديمية العسكريّة بعد الاستقلال في عهد الرئيس بومدين .تحصّلت على الباكلوريتين الجزائرية والفرنسيّة في نفس السنة ودرست في جامعة الصربون وانتدبت للتدريس في معهد عريق بباريس هو معهد فينيلون الذي درّس فيه فرنسوا شاتلي وقد قدّمت استقالتها من التدريس عندما جاءت معي إلى تونس لنتزوّج ولتدرّس في المعاهد التونسيّة ثمّ في الجامعة وتختصّ في تدريس الجماليات وتاريخ الفن وترث درس تاريخ الفن في الجامعة التونسيّة الذي أسّسه ميشال فوكو سنة. 1967 كنت محظوظا إلى أقصى حدّ بالتعرّف عليها ...أحببتها حبّ الجنون فهي العاطفة الرقيقة والذكاء الوقّاد وهي الهدوء والسكينة وهي أيضا شعلة النضال والصمود... تغيّرت حياتي وأصبحنا لا نفترق... نتشارك في كلّ شيء ...أضحت منذ ذلك الوقت رفيقة دربي في الحياة والفكر والنضال... وقد كنت أقرا عليها فصول أطروحتي فكانت تنقدني وتناقش الأفكار والمراجع والطريقة الواردة في هذه الفصول فتراني أعود من جديد إلى مراجعي وأحيانا أعيد التحرير مرّة أخرى...»»(7).

رشيدة التريكي كانت وفية وفاء الشعب الجزائري لمبادئ ثورته في العديد من المواقف التي يذكرها فتحي التريكي حيث يظهر ذلك جليا حينما قرر فتحي التريكي الدخول إلى تونس فلم تتردد رشيدة، وهي التي كانت تعيش في باريس في مرافقة زوجها إلى تونس من أن تتجمل مشقات الحياة النضالية والمهنية معه حينما تم تعينه خارج تونس العاصمة حيث يقول «»قرّرت الوزارة نقلتي عقابا بل نفيي إلى معهد صغير بقرية على الحدود

الجزائرية ...مرّة أخرى تنتقم مني إدارة وزارة التربية ...نعم في تلك الفترة كان النظام السياسي قد حوّل كلّ مؤسّسات الدولة إلى أجهزة عنف مسلطة على كلّ من خالف رأي الزعيم أو نقده أو صرّح بفكر مغاير ...لم أعد أحتمل هذا الظلم ولم أكن مستعدّا لهذا المنفى. عندما رجعت من باريس كان ذلك حبّا لوطني ونضالا حقيقيا ضد الجهل .فقد كنت في باريس على أحسن ما يرام أقطن مع زوجتي في شقة ضخمة في قلب باريس وكانت زوجتي أستاذة في أعرق معاهد باريس ولم تكن لنا مشاكل مادية مطلقا ...لكنني بعد مناقشة أطروحة الدكتوراه قرّرت مع زوجتي الرجوع إلى الوطن رغم أني كنت أعرف أنّتونس أصبحت جحيما على اليسار واليساريين... » (8).

ويضيف مستشهدا بالروح النضالية لرشيدة، «بعد اتصالات بأعوان المصلحة أعلمني أنه لا يوجد مكان حاليا في معاهد مدينة تونس ولكن هناك إمكانية لتسميتي في معهد ماطر هذه المدينة التي تبعد ستين كلم عن العاصمة .قبلت التسمية بعدما شكرته وطلبت منه أن يسمّي زوجتي في نفس المعهد لتدرّس الفرنسية فقبل ذلك... هكذا قبلت زوجتي الانتقال من باريس إلى ماطر .درّسنا في معهد ماطر وكانت تجربة ثريّة جدا حتى أنّنا قرّرنا العيش في هذه المدينة بعدما كنّا نقطن بتونس ونتنقّل يوميا عبر الحافلة إلى المعهد ...كنا نريد الاقتراب أكثر من التلاميذ المتعطّشين للمعرفة ...عشنا في ماطر فترة زمنيّة متميّزة تعرّفنا فيها على مجتمع فلاحي صعب المراس ولكنّه يصبوا إلى التحديث ومواكبة العصر وكوّنّا أصدقاء من بينهم الأمين العمراوي وكان أستاذ الرياضيات بالمعهد وسالم بن عمر القيّم العام ...ولم نعد نتردّد كثيرا على العاصمة... » (9)

لم يكن دور رشيدة متوقف فقط على متابعة ومشاركة فتحي نضاله السياسي بل أنها خلقت لنفسها، وداخل هذا الجو صورة متميزة للمرأة المناضلة جيث يقول فتحي «ومع ذلك خصّصت بعض الوقت للنضال ليس بنفس الكثافة التي كانت عليها نضالاتي في السنة الأولى ولكني جنّدت نفسي كما تجنّدت معي زوجتي رشيدة للدفاع عن المساجين السياسيين الذين قبعوا في السجون التونسيّة بعد محاكمات صوريّة .وكان من بين المساجين زوج أختي الكبرى كلثوم وأعني هشام عصمان وزوج أختي سعاد، فتحي المسدي وقد نالا أكثر من خمس سنوات سجنا في برج الرومي بعد حصص شنيعة من التعذيب... (...) وكانت سيمون لالوش زوجة أحمد بن عثمان الردّاوي(أحمد العثماني) هي التي تنسّق ذلك وكانت رشيدة زوجتي هي التي تحمل معها إلى تونس تلك الأدبيات والمال والمأكل لتسلمها إلى أختي سعاد التي لها قنوات لإيصال كلّ ذلك بأمان إلى السجن...» (10)

أما فيما يخض نضال فتحي التريكي مع المرأة فإن الأمر لم يتوقف عند حدود موقفين

مهمين يذكرهما صاحب الذاكرة والمصير وهما مرافقته للبنات من أجل الدراسة لدرجة أنه يعتبر مثل هذا الموقف هو من ألهمه بضرورة الدفاع عن المرأة بل يتعداه إلى المصير الذي آلت إليه البنات في إطار النضال السياسي بعد ذلك وما تعرضت إليه البنات من تعذيب سياسي، وهو ما انعكس على الحياة الشخصية لصاحب الذاكرة والمصير ودفع به لاحقا لأن تكون قضايا حقوق الانسان من صلب اهتماماته الفلسفية. ولقد تجسد ذلك موقفا وفكرا فيما وفره من خلال كرسي الأنيسكو للفلسفة في العالم العربي من لقاءات دورية ومنشورات كان أهمها المؤلف الذي يذكره صاحب الذاكرة والمصير والذي يحمل عنوان لنعمل من أجل حقوق الانسان في القرن الحادي والعشرون.

بينما في محور الضيافة، وهو محور تدور حوله بعد ذلك أغلب التصورات الفلسفية للأستاذ فتحي التريكي مهما تشعبت المواضيع ونعني بذلك: الغيرية، الصداقة، الاعتراف، الكرامة، التعقلية وغيرها من المفاهيم التي جعل منها مختبرا فلسفيا لأعماله ومنشوراته ونشاطاته الفلسفية، والتي تصب في رأيي في موضوع رئيس نعني به الضيافة ومسألة الغيرية.

تشكلت الضيافة في كتاب الذاكرة والمصير كسلوك على الأقل من خلال مفهوم الاستقبال حيث يذكر فتحي على الأقل قصتين: تتعلق الأولى باقتسام المسكن بتونس حينما انتقل إلى الدراسة بالعاصمة حيث يقول بعدما يذكر الكيفية التي يتم بها تدبير حالهم في ثمن الكراء «» أصبحت شقتنا الجديدة قبلة المناضلين من الطلبة .هناك نتجاذب أطراف الحديث في الوضع العام للبلاد وهناك نتناقش حول الماركسيّة والاشتراكيّة و« التحريفيّة »كما نتناقش في مواضيع فلسفية وثقافيّة متعددة ...وكان يزورنا أحيانا في هذه الشقة ميشال فوكو وبعض الأساتذة من أصدقاءنا...»» (11)

والقصة الثانية حينما ترك شقته بباريس لغيره»» في تلك السنة شدّد النظام البورقيبي الخناق على قادة اليسار التونسي وقرّر محاكمتهم ...فهرب البعض منهم إلى فرنسا عن طريق الحدود الجزائرية .لم أكن منتميا لحركة برسبكتيف لأسباب شرحتها آنفا ولكن علاقات نضال وأخوّة تربطني ببعض قادتها ...فعندما وصل منهم البعض إلى باريس كان لا بد من تنظيم إقامتهم ...وكانت لي شقّة في قلب الحيّ اللاتيني بباريس سلمني إياها صديقي جون كلود شربونياي الذي عرفته عندما كان يدرّس في معهد الذكور بصفاقس في أواسط الستينات فطلبت الإذن منه وسلمت الشقة إلى المناضلة نورة السافي فأصبحت مقرّ برسبكتيف ومحلّ إيواء بعض مناضليهم ...ومن بين الذين سكنوا الشقّة أذكر عزيز كريشان ورضا السماوي وزوجته .أمّا أحمد نجيب الشابي فقد كان يأتي إلى هناك لحضور

الاجتماعات...»» [12]. إن هذا السلوك، سلوك الإثار المبني على تصور متميز لمعنى الضيافة ستكون له صور فيما بعد فيما لم تذكره الذاكرة وهو ما نسعى لتوضيحه.

ثانيا: ما لم تذكره الذاكرة

لم تذكر الذاكرة في علاقتها بالجزائر إلا بعض من المحطات التي تتعلق بالثورة الجزائرية، وبزوجة فتحي التريكي السيدة رشيدة بوباكير، ولكنها تركت الأمر للمصير لكي يتذكر بدوره محطات أخري مهمة، ونعني بها التأسيس لمشروع لبنة معاصرة أولى للفلسفة في الجزائر من الجيل الثاني بعد الاستقلال أي جيل التسعينيات من القرن الماضي، وذلك من خلال توجيه الباحثين والاشراف عليهم ووضع تحت تصرفهم كل إمكانات البحث أذكر هنا على سبيل الحصر ثلاثة باحثين وأعني بهم: الزواوي بغورة، محمد الجديدي، بن شرقي بن مزيان.[13]

بالنسبة لصورة المصير الأولى والتي ربما لم تذكرها الذاكرة وهي في حقيقة الأمر تعتبر امتدادا لمعنى الضيافة الذي تحدث عنه فتحي التريكي يتمثل في احتضانه في بيته في تسعينيات القرن الماضي للباحث الشاب حينها بغورة الزواوي، في فترة صعبة عرفت فيها الجزائر أزمة متعددة الجوانب حيث عانى الباحثون الجامعيون والمثقفون عموما من خوف المطاردة اليومية كما كان للأزمة المالية التي مرت بها الجزائر تأثيرا على البحث العلمي وذلك لقلة المصادر والمراجع، ولم يكن من بد أمام الباحث الجامعي سوى الاستعانة بغيره من الزملاء في إمداده بما تمكن من جمعه من كتب متفرقة هي في أغلب الأحيان صور لكتب ومقالات.

لقد كان لاتصال الباحث الشاب بغورة الزواوي فرصة لا تعوض في مساره العلمي بعدما وضع الأستاذ فتحي التريكي كل الإمكانات المتاحة أمام بغورة الزواوي لإعداد أطروحته حول ميشال فوكو ولربما كان من بين المجموعة التي ذكرها فتحي التريكي في كتابه، أو أتي بعدها ليستفيد من عملها، والتي كانت تشكل دائرة مصغرة تعمل على أرشيف فوكو وضمت حينها مجموعة من الباحثين حيث يقول فتحي التريكي ما نصه» بعد موته(أي ميشال فوكو) قمت بتكوين فريق بحث حول فلسفته وموضوعه « لنفكّر في الحاضر.» وقد تكوّن من رشيدة التريكي وحبيب حميدة والأمين الزراعي ومحمد الخمّاسي ومنير كشو ومحمد علي الكبسي وكنّا نجتمع بمنزلي ونقوم بالأبحاث اللازمة وفي الأخير دعونا الفيلسوف الفرنسي المختص في فلسفة فوكو آنذاك بيار مشراي Pierre Macherey لتقييم أعمالنا البحثيّة»» [14]

يُعرف اليوم الأستاذ بغورة الزواوي بترجماته المتميزة لميشال فوكو وتمكنه من المتن

الفوكوي درسا وترجمة وهو مجال ربما لا يضاهه فيه أحد لما قدمه للمكتبة العربية من مؤلفات كانت المكتبة العربية بحاجة ماسة إليها بل أنه وضع بترجماته حدا لما كان ربما الأستاذ مطاع صفدي يشكل الصادرة في ترجمة فوكو وما زاد من بروز نجم الأستاذ الزواوي بغورة تمكنه من اللغة الأجنبية واتصاله بالأرشيف الفوكوي.

أما فيما يخص الباحث الجديدي محمد فقد توطدت علاقته بالأستاذ فتحي التريكي بأسلوب مغاير لمعنى الضيافة فبعدما ناقش رسالته في الماجستير حول مسألة الخبرة عند جون ديوي بجامعة قسنطينة تفطن محمد الجديدي، وهو الباحث الشاب حينها الذي كانت تستهويه المغامرة العلمية، حيث قرر الاتصال بالأستاذ فتحي التريكي، وهي الفترة التي كان الأستاذ فتحي التريكي مهتما كثيرا بما يدور في العالم من إشكالات في الفكر السياسي خاصة بعد عودة التفكير حول مفاهيم وتصورات كانت بالأمس تشكل معتقدات راسخة منها: مفهوم الدولة، أنظمة الحكم، التشكيلات الاجتماعية، المواطنة، حقوق الانسان، حقوق الأقلية وغيرها من المفاهيم . كان الأستاذ فتحي التريكي قد بدأ التفكير فيها من خلال اللقاءات العلمية الدورية، والمنشورات، ولكن من خلال توجيه الباحثين نحو الاشتغال على مثل هذه القضايا حيث بدأ ذلك مع الباحث منير كشو وتبعه محمد جديدي.

إن ميزة محمد جديدي في البحث الذي سيتوجه إليه والمسوم بالحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة رتشارد رورتي تكمن في أنه كان على اتصال مباشر بالفيلسوف رورتي من خلال تبادل الرسائل وتزويده بالكتب مع التمكن المبكر من اللغة الإنجليزية، وهو ما شجع فتحي التريكي بأن يستثمر علميا في فتح أبواب البحث والبروز أمام الباحث الشاب محمد الجديدي.

وما يعرفه محمد جديدي اليوم من تألق ملفت للانتباه في كتاباته وتوجهه نحو الترجمة والتعمق في قضايا تتعلق بجانب الفكر السياسي أو البويطقا يعود الفضل فيه لمعالم الضيافة التي كان فتحي التريكي بإشرافه علميا وتوجيها للباحث من أثر على حياته العلمية.

أما فيما الباحث بن شرقي بن مزيان، وقد كان الأول ممن اتصل بفتحي التريكي ضمن هذه المجموعة بفضل توسط الأستاذين عبد الرحمن التليلي ومقداد منسيه، وبعد تردد أبرق له الأستاذ فتحي التريكي بكتابه حول الروح التاريخية لتكون تلك أول الإشارات في قبول استضافة فتحي التريكي له.

لم تكن البداية سهلة بما أن فتحي التريكي كانت أولى ملاحظاته على عنوان الأطروحة

المسجل فيها قبل سنوات تتعلق بموضوع تجديد الوعي التاريخي والذي لم يلمس فيه فتحي التريكي ما يمكن أن يجعله ينتمي إلى حقل الفلسفة لذلك وضع شرطين أمام الباحث: يتعلق الأول منهما بضرورة العمل على مؤلف متميز يدخل ضمن فلسفة التاريخ وهو التخصص الذي لاحظ فتحي التريكي ميول الباحث نحوه وأن يشتغل على مؤلف لم يكن من السهل فهمه أو الوقوف على أفكاره الرئيسة ونعني بذلك كتاب البدء والتاريخ لأبي طاهر المطهري المقدسي أم الشرط الثاني هو أن يبحث له على منحة للتكوين بالخارج.

لم تكن المهمة بالسهلة في ظروف تاريخية عرفتها الجزائر في تسعينيات القرن الماضي، ولكن الحظ كان حليف الباحث بمجرد أن قدم طلب لمنحة بالخارج تم قبول الملف وسافر إلى جامعة ستراسبورغ. لم يكن اختيار الجامعة لسبب علمي بحت بقدر ما كان الأمر يتعلق بشرط وجود الاتفاقيات شراكة علمية بين الجامعات الجزائرية والفرنسية عموما. كان يومها الفيلسوف جون لوك نونسي عميدا للكلية ويقوم بتدريس فخته حينما تقدم له بملف قبول المنحة اكتشفت بن شرقي بن مزيان بعد دردشة بمكتبه سعة صدر فيلسوف بحجم نونسي إذ بالرغم من أنه لم يكن يعرف التراث العربي الإسلامي إلا أنه قبل من الناحية المنهجية تتبع العمل وأرشده للاتصال بقسم الدراسات الشرقية بنفس الجامعة.

ولكن بحضور دروس نونسي ولاكو لابارت عرف على الأقل ما كان يريده منه الأستاذ فتحي التريكي حيث عرف بأن الذهاب إلى جامعة أجنبية يفيد الباحث من الناحية المنهجية أكثر مما يفيده من ناحية المضمون باعتبار أن المضمون في شكل كتب أو مجلات، لقاءات علمية أو مناقشات متوفر بكثرة. كان لحضور دروس نونسي أيما تأثير في الكيفية التي كان يتناول بها القضايا الفلسفية والطريقة التي يعالج بها المشكلات وهو ما ساعده كثيرا بل وشجعه على فهم الكيفية التي يمكن أن يتناول به كتاب المقدسي.

ما يعرفه اليوم الباحث بن شرقي بن مزيان من تميز في ميدان البحث الفلسفي ومن مقاربته لمواضيع رغم اختلاف عناوينها إلا أن تناولها من زاوية حقل التخصص حقل فلسفة التاريخ مكنه من أن يضع لنفسه مكانة ضمن تخصص الفلسفة.

ثالثا: ما كان من الممكن أن يكون من قضايا ضاعت من الذاكرة

وأنا أقرأ كتاب الذاكرة والمصير الذي تزامن مع كتابتي لدراسة حول الفيلسوف جاك رانسيير استرعت انتباهي بعض الملاحظات التي يمكن إضافتها علها تساعدنا لاحقا في الإجابة على العديد من الأسئلة المتعلقة بالكتابة الفلسفية في العالم العربي.

يتقاسم كل من فتحي التريكي مع جاك رانسير على الأقل صورة تواجد الفيلسوف داسنتي ضمن لجنة مناقشتهما للدكتوراه كما يتقاسمان صورة ثانية بأنهما كانا أصدقاء على مستوى

العلاقات الشخصية للفيلسوف ميشال فوكو. مع التذكير باختلاف جوهري بينهما، أي بين رانسيير والتريكي هو أن الأول أي رانسيير بدء مع لوي ألتوسير في كتابه قراءة الرأسمال، ولكنه سرعان ما انقلب عليه ووجد ضالته في ميشال فوكو، بينما فتحي التريكي بدء مع ميشال فوكو، ولكنه تنبه لفلسفة جاك دريدا فغير توجهه وفي هذا يقول فتحي التريكي ما نصه «» توطّدت علاقتي من جديد مع جاك درّيدا فكنّا نتناقش في قضايا عديدة تهمّ حبّه وحنينه لبلده الأصلي الجزائر حيث ولد وترعرع وقضّى شبابا صعبا ومتعثّرا بسبب الحرب العالميّة الثانيّة فأطرد من المعهد لأنّه يهودي فقبله المعهد الجزائري لينجح في الباكلوريا ويتابع تعليمه العالي بفرنسا . في الحقيقة وجدت عنده اهتماما بالثقافة العربيّة وحرصا كبيرا على وجوب التفكير في التثاقف والمساواة بين الثقافات وكان يساند القضيّة الفلسطينيّة ويتعاطف مع الفلسطينيين كتعاطفه مع المهاجرين العرب والسود .ذلك لم أجده عند ميشال فوكو الذي لم يهتمّ بالثقافة العربيّة رغم تواجده بتونس أكثر من سنتين ولم يساند القضيّة الفلسطينيّة رغم مناقشاتنا الطويلة معه في الغرض.»» [15].

لكن ما أردت الإشارة إليه من خلال عودتي لهذه العلاقة يتمثل فيما يذكره فتحي التريكي في الذاكرة والمصير حيث يقول ما نصه»» في أوائل سنة 1974 وباقتراح من محمود حسين والصحفي الفرنسي المشهور آنذاك جون لاكوتير قمت مع صديقي الهاشمي بن فرج الذي كان ينتمي إلى مجموعة العامل التونسي وكان من قياديتها بتحرير كتاب حول نضالات الطلبة التونسيين من الاستقلال إلى ذلك الحين .وكنّا نلتقي يوميّا لكتابة جماعيّة نعتمد الوثائق الكثيرة التي جمعناها من هنا وهناك كأرشيف برسبكتيف والمقالات الصحفيّة التونسيّة والأجنبيّة...وكانت جريدة المسيرة قد أصدرت عددا خاصا (العدد3 مارس 1972) بنضالات الطلبة التونسيين ...فاستعملناها مرجعا أساسيا لا سيما وقد كنا من محرّري هذا العدد ...وأتممنا الكتابة بعد عمل شاق في نسختين .أمّا نسختي فأظنّ أنّني سلمتها إلى محمود حسين لإبداء الرأي والنقد ونسخة الهاشمي من المفروض أن يسلمها إلى الطبع ...بعد عودتي النهائيّة إلى تونس حاولت أن أعرف مصير الكتاب دون جدوى ...وبعد سنوات عديدة التقيت في تونس بالصديق الهاشمي بن فرج فسألني هل احتفظتُ بنسختي من الكتاب فأجبته بلا فأعلمني أنّه هو أيضا قد أتلف نسخته فتأسفنا كثيرا على هذا الإتلاف ولم نعد نتحدّث عن الكتاب...»» [16].

في هذه النقطة يتقاطع فتحي التريكي مع لحظة مفصلية في فكر جاك رانسيير حيث أن هذا الأخير كان قد أنشأ مجلة تسمى ثورات منطقية Révoltes logiques ، والتي بدأت في الصدور سنة 1975 وقد انتبهت المجموعة المشرفة عليها [17] لدور الأرشيف

في دراسة جانب من التاريخ، تاريخ الانتفاضات، تاريخ التغيرات الاجتماعية، تاريخ الطبقة العاملة، تاريخ العلاقات الإنسانية كل هذا كان محل اهتمام هذه المجموعة والتي أخذ من خلالها جاك رانسيير ميادين تأملاته وتفكيره الفلسفي.

إن الكتاب الذي ضاع من فتحي التريكي كان من الممكن أن يكون جزءا مهما في الحياة الفلسفية لفتحي التريكي لما له من أهمية في دراسة التغيرات السياسية في تونس. أقول هذا ليس من باب التقليد الذي يجب أن يقوم به كل فيلسوف في عالمنا العربي بل لأن فتحي التريكي يعود بعد فترة من الكتابة الفلسفية للتفكير في اليومي ولعل مثل هذه القضايا هي في صلب فلسفة اليومي. ولذلك أجدني حريص على التنبيه لهذه القضية لما لها من فائدة مستقبلا على البحث الفلسفي عندنا في العالم العربي أي أن نتجاوز حدود النسق المغلق للفلسفة ونقارب مواضيع تتجاور معها لنعيد لصلب البحث والتفكير الفلسفي.

المسألة الثانية والتي تشبه لحد بعيد علاقة أخرى كانت مع ثنائي مهم في تاريخ الفلسفة الفرنسية وأعني بذلك جون ليوك نونسي وفيليب لاكو لابارت، هذا الثنائي الذي جمعه القدر بمدينة ستراسبورغ حيث صرح نونسي بأن من فرص حياته الكبيرة كان لاكو لابارت بالذات، الذي لو لاه ربما تغيرت وجهة العالم وقد قال لاكو لا بارت الشيء نفسه تقريبا» اللقاء مع جان لوك نانسي ، أولاً ، عندما وصلت إلى هنا — كان اجتماعًا منظمًا بشكل مثالي. أدى ذلك، على الفور تقريبًا، إلى فكرة العمل المشترك المحتمل، هنا في «المقاطعة» (وفي ستراسبورغ، التي من الواضح أنها مدينة رمزية). بدون جان لوك نانسي، بدون مثاله ودعمه، بدون صداقة، بكل بساطة، أو أخوة، أعلم جيدًا أنني لم أكن لأخاطر بنفسي في الكتابة «الفلسفية». بدون «شيوعية الأرواح» هذه، كما يقول هولدرلين، psuch»بين الأصدقاء»، بدون هذه «المحادثة اللانهائية، كما يقول بلانشو، أعلم أنني لم أكن لأتمكن من فهم ما أعطي لي. على حد قياسي. ربما يكون هذا هو ما أعاد كتابته، من خلال سيرته الذاتية، عملنا عن الرومانسية، إذا كان صحيحًا أنه كان هناك في مشروعنا المشترك رغبة في تكرار تجربة يينا ونقلها. هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال أننا قمنا بدور «الرومانسيون» ، ولكننا نشارك في الرغبة في الوقوع تحت أفق تاريخي وروحي معين ، ليس بتجديد خيط تقليد ضائع (تم قطع هذا الخيط نهائيًا ، و كانت النازية هي التي قررت ذلك) ، ولكن من أجل ، من ذاكرة غير مكتملة بالضرورة ، لمحاولة إنقاذ ما كان من الممكن توفيره لما يصير عليه ، ربما بدون مستقبل ، ولتوضيح ما كان عليه إعادة تحديده لحاضرنا بالتأكيد دون ذاكرة» [18] ، وهذه العلاقة كانت

بمثابة الوقفة التاريخية césure historique كما يكتبها الأستاذ يوحنا عقيقي نقلا عن ميشال راباتي.

نجد في الذاكرة والمصير تقريبا مثل هذا المشهد يتكرر خاصة في علاقة فتحي التريكي ليس فقط مع أحمد الحسناوي الذي كان قريبا منه، ولكن في علاقته وملازمته لصديقة محمد على الحلواني حيث يقول فتحي التريكي، بعدما يذكر مجموعة من الأصدقاء، أصدقاء الطفولة وأصدقاء المدرسة ويركز على علاقته الخاصة بأحمد الحسناوي ليتفرد بذكر علاقته بصديقه محمد على الحلواني، ما نصه «» محمد علي الحلواني هو أيضا صديق وخليل ورفيق نضال...كانت معرفتي به سطحيّة في المعهد لأنه من قسم« س » يعني من التلاميذ الذين درسوا في مدارس الفرنسيين فلم يحذقوا اللغة العربيّة... في أوائل الاستقلال قسّمت السلطة التدريس الثانوي إلى ثلاثة أقسام ومسارات فالمسار الأوّل يهمّ تلاميذ المدارس القرآنيّة والأدبيّة الذين لم يتعلموا اللغة الفرنسيّة بما فيه الكفاية وسمّي بقسم أ .والمسار الثاني هو للتلاميذ الذين يحذقون اللغتين وهو قسم« ب » وقد اتبعته شخصيّا .أمّا المسار الثالث فهو للذين لم يدرسوا اللغة العربيّة كما يجب أو اللذين لم يدسوها...توطّدت علاقتنا في الجامعة حيث حيث كنّا متّفقين حول أكثر القضايا الفكريّة والسياسيّة فناضلنا معا في تونس وباريس وعندما أصبحنا أستاذين في الثانوي وفي التعليم العالي» [19].

تمتد هذه العلاقة، علاقة الصديق والخليل والرفيق، لما هو مشترك في مستوين: المستوى الأول في نشرهما لنص مشترك حول تاريخ العلوم العربية وقد أبانا فيه عن دراية ومعرفة دقيقة لا من الناحية التأريخية فقط بل من الناحية الفلسفية وهو عمل مشترك يشبه فيه فتحي التريكي والحلواني ما نشر مشتركا بين نونسي ولابارت، وما نعرفه اليوم من صورة التلازم بين الشخصين أي بين التريكي والحلواني يمثل بصدق ما هو مشترك أو وقفة تاريخية césure historique.

رابعا: ما يمكن أن يكون بمثابة خاتمة

لم أكن أنوي أن أضع خاتمة لهذه الورقة لولا تفطني لمسألتين: تتعلق الأولى بما نشره الأستاذ فتحي التريكي قبل الذاكرة والمصير بقليل أو ترامنا معه ونعني به كتاب تحريرا لكيان عطفا على عنوان كتاب محمود المسعدي تأصيلا لكيان حيث يقول في مقدمته «»... لم نعد بحاجة إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى تحريره نهائيا كي تتجذّر ذاتنا في حاضرنا ومشاريعنا. يعني ذالك أن يغادر المثقف العربي التوجهات الوجدانية والإرتكاسية وأن يعلن بصوت صارخ عن «القبول الأعلى للحياة»، عن تجاوز معاناتنا بالوعي

الكامل باختلافنا عن ماضينا. ولا مناص لنا من حياة اللحظة الحاضرة في الهنا والآن والتي تتحدّد—سواء أحببنا ذلك أم كرهناه— باصطدام الماضي بالمستقبل، ففي هدا الاصطدام يتجسد اختلافنا، وربما يكون ذلك في العودة للذات، لكن هذه العودة ليست هي ذاتها في كل مرة. ففي كل عودة يأتي ما يختلف عمّا سبق، بحيث يكون قفل الحلقة في الاختلاف لا في الهوية وفي التغاير لا في التّماهي وفي النضال لا في الاستسلام. صدمة الماضي بالمستقبل ستجعل منا أمة تعيش حاضرها وتساهم فيه وتبدع. و بذلك يكون الإنسان داخل كيانها مشروعاً، بل سيكون إنجازاً داخلياً لإرادة القوة وللنضال من أجل الحياة.هكذا يعتمد الوعي بالحاضر تحرير الكيان من تراكمات الماضي وسلطانه المطلق على الفكر والممارسات الثقافية والسياسية. ولكنّ مسالك هذا التحرير وعرة شائكة وتطلّب جهدا واجتهادا وشجاعة في تعيينها وتأطيرها. ولست أغالي إذا ما أكّدت هنا أنّ المثقف العربي مطالب الآن بالكفّ نهائيا عن البكاء على الأطلال والتسلح بالشجاعة الكافية للوعي بحاضره وفهمه والتأقلم مع معطياته والنضال من أجل إصلاحه إن لزم الإصلاح أو تغييره أن لزم التغيير دون التمترس وراء نماذج الماضي بل تطويرا للحاضر والتقدم به نحو الأفضل. في هذا الكتاب سأحاول التأمّل في إمكانات تحرير الكيان من خلال تفكيك مفاهيم وتصوّرات أساسية كالثقافة والعنف والإرهاب والاستعمارية وأخلاقيات التعامل وغيرها على ضوء أحداث ما سمّي بالربيع العربي.» ([20]).

وهذه المقدمة تعد بمثابة برنامج عمل للمستقبل، وهو ما أتي على ذكره في الفصل المخصص لدور المثقف [21] إزاء الجمهور ووطنه وأمته وعالمه الذي يحي فيه.

أما المسألة الثانية التي أردت الإشارة إليها، وقد تكون ضمن برنامج عمله بل أسمح لنفسي بأن أقدمها بمثابة طلب تتعلق بالانتباه إلى الجماليات بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى خاصة وأن فتحي التريكي يملك جانبين مهمين يتعلق الأول بالتكوين الفلسفي لرشيدة التريكي في ميدان الاستطيقا، وتمكنه من التراث العربي والإسلامي في هذا الميدان خاصة وأنه بدء شاعرا كما يذكر ذلك في الذاكرة والمصير، وهو مولع بالأدباء والنقاد العرب من أمثال طه حسين، عباس محمود العقاد وغيرهم، ولأن مقاربة الجماليات ستعطينا على الأقل فتوحات لما يمكن أن يلامس ملكة الحس الجمالي المشترك الذي نحن بحاجة ماسة إليه.

(Endnotes)

(*) قسم الفلسفة جامعة وهران2

2– عبد القادر الشاوي، الكتابة والوجود، السيرة الذاتية في المغرب، ط 1، افريقيا الشرق، المغرب، 2000 ص 15.

3 – فتحي التريكي، الذاكرة والمصير، ط1، دار المتوسطية للنشر، تونس، ص 20.

4– فتحي التريكي، المرجع نفسه، ص 48.

5– فتحي التريكي، مر.ن، ص 79.

6– فتحي التريكي، مر.ن، ص 112

7– فتحي التريكي، مر.ن، ص 122

8– فتحي التريكي، مر.ن، ص ص 137–136

9– فتحي التريكي، مر.ن، ص 141

10– فتحي التريكي، مر.ن، ص ص 124–123.

11– فتحي التريكي، مر.ن، ص 77.

12– فتحي التريكي، مر.ن، ص ص 113–112.

13– نذكر بأن بيت فتحي التريكي استقبال كل أطياف الثقافة والفكر الجزائري ممن قصده إما لأجل الاستضافة أو المساعدة أذكر على الأقل ممن تمكنت من معرفة أخبارهم: الممثلة المسرحية عسول، أستاذ الرياضات أحمد جبار.

14– فتحي التريكي، مر.ن، ص 92.

15– فتحي التريكي، مر.ن، ص 160. كما يمكننا أن نلاحظ أن هاته العلاقة هي علاقة لصورة أخري مع الجزائر لأن جاك رانسير، وجاك دريدا ولدا في الجزائر كما أن ميشال فوكو حسبما يذكر عمر أزراج في مقدمة كتاب الذاكرة والمصير كان له موقف متميز من الثورة الجزائرية (وإلى جانب هذا التأثير التونسي الحاسم يضيف فوكو تأثيرا حاسما آخر وهو تأثير حركة التحرر الوطني الجزائري ، وفي هذا الخصوص كتب قائلا :أخيرا، يجب أن تذكر الحرب مع الجزائر« ثم يواصل» :إنه جراء الحرب مع الجزائر أشرفت مرحلة طويلة على نهايتها في فرنسا حين كان يعتقد بسذاجة قليلا عند اليسار أن الحزب الشيوعي، والنضالات العادلة والقضايا العادلة كانت واحدة») أنظر كتاب الذاكرة والمصير ص 14.

16– فتحي التريكي، مر.ن، ص 125.

17– نذكر من بينهم: جاك رانسيير، جنيفيف فراز، جون برويل، بيار سان جيرمان، ميشال سولاتي، باتريس فرمران، باتريك فودي، ستيفان دويي. وهم في أغلبهم أصدقاء فتحي التريكي ورشيدة

18 -P.Lacoue Labarthe, La fiction du biographique, P122. https://www.cairn.info/revue-lignes-2007-1-page-194.htm

19– فتحي التريكي، مر.ن، ص 57.

20– فتحي التريكي، تحريرا لكيان، من المقدمة،

21– أنظر، فتحي التريكي، الذاكرة والمصير، مرجع سابق ص 177

فتحي التريكي:
من الجنان إلى النضال

نور الدين السافي

باحث

أن ينظر الفيلسوف في تجربة حياته وخبرته الروحية والمادية التي خطاها وبناها، فهذا يعني أن وعيا ذاتيا قد نضج وأنتج وفاض حوله من روحه وخبرته لتكون ملكا مشاعا للعالمين ينظرون فيها ويستلهمون منها ما يرونه مناسبا لحياتهم وخصوصياتهم. ذلك أن الفيلسوف لا يسير حياته تابعا لطريق مرسوم ونهج معلوم. وإنما هو ناحتٌ لشخصية، ومؤصّلٌ لكيان. يريد أن يجعله فرديا خاصا جدا حيا يحمل مشروعا وجوديا بما في العبارة من معاني المغامرة والقلق والشجاعة والاستقلالية والمسؤولية.

عندما قرأتُ ما خطّه أستاذي فتحي التريكي وجدتُ نفسي أعيش جميع لحظات حياته وكأنني واحد من الذين شاركوه التجربة والحياة، بينما أنا لم أشاركه إلا في وقت متأخر وأنا طالبٌ عنده في سنتي الأولى من التعليم الجامعي أدرس الفلسفة وكان الدرس وقتها عن أفلاطون وفلسفته السياسية، ورافقته بقية سنوات دراستي حتى حصولي على الدكتوراه. وما زلتُ أرافقه عن قرب تارة ومن بعيد تارة أخرى ولكني لم أفارقه.

وجدتُ في كتابته إجابات عديدة كانت تسكنني وأنا طالب عنده من جهة وأنا صديقه من جهة أخرى. كنت أجد فيه طيبة عميقة فطرية خادمة للطلبة بجميع تنوعاتهم وأيديولوجياتهم علميا وإداريا. بل كان يسعى أيضا وبلا كلل إلى أن يحمل صوتهم للدفاع عنهم. وكم هم الذين وجدوا فيه ملاذهم ليتمّموا دراساتهم بعد انقطاع طويل بسبب حكم قضائي في عهد بورقيبة الرئيس الأول

للجمهورية التونسية عندما كنا طلبة نتصارع مع البوليس السياسي بجميع أطيافنا يساريين وقوميين وإسلاميين وغيرهم. بل إن الدكتور فتحي التريكي زادت جرأته في تحقيق طموحات كبرى في كلية الآداب بصفاقس لما تحمل مسؤولية إدارتها بصفته عميدا مسؤولا على كل كبيرة وصغيرة فيها.

وأنا أقرأ صفحات سيرته الذاتية رأيتُ الطفل البسيط والشاب اليافع النشيط والطيّب الذي يسكن الجنان والبرج. وأنا من مدينة صفاقس العارف بمعنى الجنان والبرج، وجدتُ نفسي أسكنُ جنانه وبرجه وأرى حركته وعيشه الطفولي والشبابي فيه، بين شقاوة الطفولة البريئة من جهة، وتديّن الأسرة والشباب من جهة أخرى. تعلّمٌ للعربية وإتقانها، وحفظٌ لبعض سور القرآن، وممارسةٌ للكتابة والخطّ والقراءة والتحرير. في عصر عاشت فيه مدينة صفاقس نضالها السياسي ضد الاستعمار الفرنسي وهي المدينة التاريخية العريقة بسورها العظيم الذي وقف سدا منيعا سجّل ذاكرة تاريخية لا يمحوها الزمن من نضال الصفاقسية ضدّ جميع أشكال الاعتداء طيلة قرون طويلة انتهاء بالاستعمار الفرنسي الغاشم.

وصفُ التريكي للجنان هو وصفٌ فعليٌّ وحقيقيٌّ لمعنى الجنان، أي تلك الجنة الصغيرة الحاملة لجميع أشكال الغلال والفواكه والخضر... وغيرها حيث تستطيع المرأة الصفاقسية بحكمتها أن تدير شأن أسرتها من خلاله فلا تحتاج إلى السوق إلا لأغراض معينة لا يوفرها الجنان بحكم طبيعته الفلاحية. لقد كان الجنان فضاء حاملا لإمكانيات الحياة الفطرية والبسيطة والعميقة، يجد فيه المرء حريته كاملة وهو يمشي ويجري ويقفز ليخرج كلّ طاقته وعنفوانه. فالجنان فضاء إبداع فعليّ كيف لا وهو الجنان الوحيد الذي أبدع فيه صاحبه مُنشأة لإنتاج الطاقة. إنه إبداع عقل ذلك الجيل الذي يعيش الغابة بلغة أهل صفاقس حيث للمهارات العقلية العملية حضور لا يغفل عنه عارف بعقل الصفاقسي في كيفية تدبير حياته.

الجنان في صفاقس فضاء نشأة للشباب القوي جسدا وروحا، شبابُ الحرية والجرأة والشجاعة. ليس هذا قانون كلّي وضروري لجميع من عاش الجنان في صفاقس، وإنما هو الإطار الفعلي والعامّ الذي أنتج هذا النوع من الشباب العاقل الذي يحترم الأسرة ويقدّسها والأخوّة وجمالها وقوتها، والصداقة الأمينة الخالية من المصالح الضيّقة. إنه حبّ طبيعي لكل ما هو طبيعي. هذا هو الجنان الذي منه خرج فيلسوفنا ليتعلّم الابتدائي ويدخل الثانوي ويمرّ إلى الجامعة محبا للعلم وأهله ومقدّسا للمعلّم وحضوره وفعله.

هذا هو الجنان، رَحمُ النضال وروح المقاومة. إذ يبدو أن قداسة الأسرة أبا وأما وأخوة. وقداسة الصحبة والصداقة وعشق الحركة والحرية ومحبة العلم وأهله قرآنا وصلاة

بل وحتى مروقا وتمردا تمكّن التريكي من وصفه ببلاغة شديدة جعلتني انا الصفاقسي أعيش الحدث وكأني جزء منه.

لا شك أن شابا يافعا بهذه القدرات الفطرية والطبيعية داخل أسرة تحمل قدرات إبداعية خاصة وقوة أسرية متميّزة. لا شك أن شروطا من هذه النوعية لا يمكن أن تكون إلا دافعا لبناء جيل متميز، هو جيل صانع الاستقلال وبعد الاستقلال. وهذه هي المرحلة الزمنية التي عاش فيها التريكي شبابه الأول تلميذا وطالبا ثم أستاذا وباحثا إلى لحظة كتابة سيرته هذه.

عندما يكون الطفل بريئا متعلّما يعيش في أسرة طيبة سكنت الغابة حيث جمال الشجرة والعشب وعذوبة ماء الماجل وصوت الحيوانات دجاجا وخرافا وقططا وغيرها. جمال طبيعي يمنح للنفس سكينة خاصة لا يشعر بها ولا يعي سلطانها التربوي إلا من عاشها فعلا.

أستاذي فتحي التريكي بصوته الخافت غالبا وكلامه البطيء والعميق والدقيق يبحث دوما على الكلمة المناسبة وفي مكانها المناسب ليقول قوله المناسب في لحظتها المناسبة بقوة لطيفة تدخل القلوب قبل العقول فتستقرّ عند السامع ولا تبرحه. هذه الشخصية هي التي ستجد نفسها متحركة في الفضاء العمومي خارج الجنان بشكل طبيعي وبلا حسابات مصلحية ضيّقة. سنجدها تتحرك لتقول الحقّ الذي تراه حقا وتقف مع أصحاب الحقّ عندما تراهم أصحاب حقّ بكلّ عفوية وصلابة تؤدي به ضرورة ليقف أمام البوليس السياسي يواجهه رغم صغر سنه وقلة حيلته. ولكن ما عساه يفعل وفطرته الجميلة التي تسكنه تقول له: قل الحق دوما وافعل الحق دوما وكن مع أهل الحق دوما.

إن اكتشافه لكتابات ماركس وغيره لا تخرج عن هذا السياق. فمادام في كتابات ماركس ما يساعد على محاربة أشكال الظلم والجور بجميع مظاهره، فإن الفطرة تفرض أن يكون ماركس محبوب الشباب الناضج العاقل الحالم بقيم العدالة والحرية والمساواة.

صحيح إن المجتمع التونسي وقتها مجتمع محافظ إي مسلم سني يحفظ القرآن ويؤدي الصلاة ويصوم رمضان ويحج البيت ويُجلّ أهلَ القرآن وحفظته. ولكن إلى جانب كلّ ذلك مجتمع متعطش للحرية والعدالة. وهو ما شجّع الأسر وقتها على تغيير واقع المرأة لتكون رفيقة الرجل في النضال الاجتماعي أولا، وليرتقي إلى النضال السياسي وقت الاستعمار وبعده ثانيا وما حدّثنا عنه التريكي من نضال أخواته البنات وأزواجهم إلا دليل واقعي تاريخي على ان هذه الأسرة أسرة حب وحق ونضال وتضحيات...

لم يكن اختيار ماركس حركة اعتباطية، وإنما هي حركة طبيعية تعبّر فعلا عن جوهر هذا الجيل المتعطش للمعرفة والعلم أولا، وللحياة الكريمة العادلة ثانيا كيف لا وهي قيم تسير

في عروق سكان الجنان والبرج الذي كان حاويا لجميع الناس مكان الخيرات والبركات والمحبات والصداقات. إنه ليس برج التريكي فقط وإنما هو برج مفتوح يسع الجميع. هذه الحالة اتّحدت بمعارف جديدة علمية كان ماركس رائدها وكان التريكي محاضرا وهو شاب يعلّم الشباب أصول فكر هذا الفيلسوف الذي صنع في العالم طريقا حارب فيه أشكال الظلم الرأسمالي في شكله الإمبريالي. شاب يدعو إلى الاشتراكية العلمية وسط حركة حزبية بورقيبية تدعو إلى الاشتراكية الدستورية. وهي دعوة كلفته الكثير من الألم. فنحتت عوده وجعلته أكثر صلابة ستظهر ملامحها عندما يتجول هذا الشاب إلى التعليم الجامعي والبحث العلمي والممارسة المهنية في تونس وخارجها أي فرنسا.

تجربة أستاذي التريكي وأنا أقرأ خطّه وأرى روحه وهو يكتب تقول للقراء: إن الجنان كان أول عتبة علّمتني الحرية والعدالة وعلّمتني قول الحق الذي أعتقد فيه بل وأدافع عليه بجميع الإمكانيات المتاحة. وهو ما حدث فعلا عندما انتقل لتونس العاصمة لتعلّم الفلسفة على يد فلاسفة كبار صارت كتبهم اليوم ملاذ المثقفين. فإن كنتُ أنا من قراء فوكو مثلا، فإن أستاذي من طلبته. وإن كنت أعترفُ بقدرات فوكو الفكرية، فإن التريكي عاش إنتاج تلك الفلسفة التي كان للتجربة التونسية الأثر الأكبر في نحتها وتوجيهها. من يقرأ فوكو لا يخطر بباله هذا ولكن من يقرأ التريكي يدرك أن للفضاء التونسي والتجربة الفكرية التونسية التي عاشها فوكو في تونس مدرّسا للفلسفة الأثر البليغ الذي يعترف به فوكو نفسه في تكوين تلك الفلسفة التي عمّقت النظر في السلطة وجزئياتها، والجنون والسجون وغيرها من المجالات التي كانت تعتبر شريدة غريبة عن أعمال الفلاسفة وانتباههم.

لما كنت طالبا وأسمع أستاذي التريكي وهو يعلّمني كنت منتبها إلى كلامه كثيرا وإلى رؤيته وتحليله للأفكار ونقده لها، وكنت أسأل نفسي: أيّ نفس تسكن هذا الأستاذ الناطق عن فلسفة أفلاطون؟ وازداد السؤال قوة وحضورا عندما درّسني عن لوي ألتوسير وإشكالية القراءة عموما وقراءته لرأس المال والثورة الفكرية التي أحدثها هذا الفيلسوف الفرنسي وهو يقرأ راس المال. كنت أرى في أستاذي عمق الفكرة والطرح وخطورة المسألة التي نعالجها وواقعيتها ولكني كنت أرى في الوقت نفسه شخصا عميقا يبدو عليه الهدوء ويسكنه البركان. لم أتمكن من الإجابة على أسئلتي أيّ نفس تسكن أستاذي الفيلسوف؟

عندما قرأت سيرته الصادقة والعميقة أرجعتني إلى كرسيّ الدراسة وهو يعلّمني ففهمت درس ألتوسير، وأدركت ميوله لفرنسوا شاتلي وفوكو وغيرهم. إنهم أساتذة أستاذي الذين أخذ عنهم ولكن لم أكن أعرف أنهم كانوا أصدقاءه الذين رافقوه النضال في تونس في العهد البورقيبي وخارج تونس أي في فرنسا.

لم أكن أعرف أن فوكو صاحب القلم الدقيق والعميق وهو يحلل الخطاب ويكشف عن ميكروفيزياء السلطة كان رفيق درب لطلبة تونس يتعلّم من التونسيين صدق النضال وشجاعة الاستقلالية وكلفة المسؤولية التي كانوا يتحمّلونها من اعتقال وسجن وعذاب وحرمان... وغيره الذي يصعب ذكره في هذه الأسطر القليلة. لم أكن أعلم أن فوكو الفيلسوف الذي علّم الفلسفة وأنشأ بعض فلاسفة تونس كان أهم التلاميذ الذين تعلّموا من الشباب التونسي وهو يقف معهم ويجتمع معهم ويمنحهم من جهده ووقته وعقله وفكره.
هكذا كان التريكي أستاذا للفلسفة من جهة وحبيب الطلبة من جهة أخرى. إنه فوكو تونس ليس في فكره، وإنما في سلوكه وعمق علاقته مع طلبته وغيرهم من الذين رافقوه النضال السياسي في تونس وغيرها. وقد ذكر التريكي من الأسماء التي أعرفها والتي لا أعرفها وصرتُ قادرا على فهم طبيعة ذلك الجيل العظيم الذي درّسنا فغرس لنا في روحنا قوى لا يمحوها الزمان إلى جانب ما غرسه في عقولنا.
صحيح إن معارفنا تتطور وتتغير والانتقال بين المذاهب الفلسفية عادة ذهنية وسلوكية غالبة عند الجميع. ولكن الأهم هو الخروج عنها لتستقل بنفسك وتصنع درب حياتك وأسلوب نظرك وتفكيرك. وهذا السلوك هو الذي يعبّر عن النضج الواقعي والعقلي الذي يصل إليه الفيلسوف فعلا.
طالبٌ يدرس الفلسفة في تونس فيجد نفسه بحكم الحب الذي يسكنه منذ كان في الجنان ومعلّم القرآن أن يتعلم ماركس وأن ينخرط في العمل النضالي السري والعلني وأن يرافق أساتذته ليجعلهم يسيرون معه ومع اقرانه في النضال ليصنعوا الحدث. ولم يكن هذا السير سير تبعية عمياء وإنما كان سير عاقل واع وحرّ ومسؤول. ويظهر هذا في مناسبات عديدة جدا وتجارب مختلفة.
صحيح إن حركة البرسبكتيف حركة يسارية مناضلة وحاملة لرسالة وجود. ولكن هذا لا يكفي لكي ينخرط فيها أستاذنا، وإنما كانا متعاطفا مع توجهها معارضا بعض مواقفها خارجا عنها رافضا الانخراط فيها بسبب القضية الفلسطينية. وهو موقف معبّر بصيغ مختلفة عن شخصية هذا الطالب المتعلّم للعلم وفنون النضال.
لقد عرف بحكم تلك التربية الأولى أن النضال الحق هو النضال الصادق. والصدق يقتضي في هذه الحالة ان لا يكون مع البرسبكتيف رغم موافقته للتوجه العام لأفكاره اليسارية. ولكن موقف الحركة من القضية الفلسطينية جعلته يأخذ الموقف الشجاع بعدم الانخراط دون أن يمنعه هذا من التعاون معهم في تحقيق أهداف علمية ونضالية أخرى لصالح البلاد أولا والإنسان عموما ثانيا. وهذا يعكس طبيعة الاستقلالية الفكرية والشخصية التي يحملها

التريكي وهو طالب وبقيت في جوهر شخصيته وهو أستاذ ورأيناها في سلوكه ومواقفه التي ربما أساء العديدون تأويلها وفهمها لأنهم لا يحملون شخصيته وروحه. روح الجنان وما تعلّم فيه من الودّ والرفقة والصحبة والصدق والفعل والتعاون وتحمّل المسؤولية مهما كانت ثمينة وباهظة. إن الجنان صانع الرجال.

كان من الطبيعي جدا أن نقرأ عن طالب للعلم في بلاد الغربة والمهجر وكيف يحاول صرف الجهد والوقت للتعلّم والتميّز. ولكن هذا الأمر كان مختلفا عند التريكي الذي كان من الطلاب المجتهدين جدا في طلب العلم وتعلّم التفلسف ولكن هذا لم يكن ليمنعه ليكون عضوا فاعلا للنضال ضدّ كل أشكال الظلم والحيف. رغم أن هذا النضال يجعله عنصرا معاديا للنظام البورقيبي وقتها. وهذا دون شك سيجعله عرضة للعقاب البوليس الذي سبق وذاق بعض مرارته وهو لا يزال تلميذا في الثانوي. ولعل ذلك المذاق الثوري المصحوب بالعقاب البوليسي الذي عاشه وهو في تجربته العلمية والنضالية الأولى زاد من صلابة قوة النضال فيه ومعارضة أشكال الاستبداد الفكري والسياسي وأشكال الظلم الاجتماعي وجعله محلّ تتبع النظام الذي يلاحق كلَّ خارج عن السرب مستعملا جميع الأساليب مهما كانت قساوتها وظلمها. ولا شك أيضا أن هذا الفعل النضالي في فرنسا كاد يكلّفه غاليا لولا بعض الظروف التي ساعدته لإتمام دراسته في فرنسا وحصوله على شهادة الدكتوراه. ولا ننس أن نضال التونسيين في فرنسا وقتها وأستاذنا التريكي واحد منهم شكّل كتلة ثقافية وسياسيّة في غاية من الصلابة لأنها نجحت في الجمع بين قوة العلم وحسن التدبير والتعامل مع الواقع. يعبّر أستاذنا عن هذه المرحلة بقوله: « كانت نضالاتنا متنوّعة في تلك السنة حيث أحدثنا لجنة الدفاع عن المعتقلين التونسيين بتونس وأنشأ بعض الزملاء من بينهم حبيب عجرود ومحمد علي الحلواني «الحركة الديمقراطية الجماهرية» MDM التي كانت تهدف للمّ شمل اليسار التونسي وتجاوز الخلافات والانشقاقات الايديولوجيّة في تنظيم جماهيري ديمقراطي...“ وفي الوقت نفسه يقول أستاذنا: ” مع كلّ ذلك كنت مواظبا على الدروس في جامعة الصربون باريس1 وفي المدرسة العليا للمعلّمين نهج إولم حيث تابعت دروس لوي ألتوسير وجاك دريدا كما كنت دائم الحضور بالمكتبات المختصة كمكتبة الصربون ومكتبة سانت جونفياف والمكتبة الوطنية بباريس حيث بدأت القيام بأبحاثي في نطاق رسالة الدكتوراه التي كانت بعنوان: فكرة الحرب في الفكر السياسي الحديث“.

واضح أن التقاء طلب العلم من عقول فرنسا وقتها وفلاسفتها مع النضال السياسي من خلال واجهات متعددة داخلية وخارجية جعل من ذلك الجيل جيلا مختلفا ثقافة وممارسة.

وبالعودة إلى اهتمامات أستاذنا فتحي التريكي الفلسفية ونضالاته في الجامعة التونسية علميا وأكاديميا نستطيع أن نفهم عديد الزوايا المهمة التي وسمت فكره ووجّهته.
فإذا نظرنا إلى نص أطروحته الأولى فكرة الحرب في الفكر السياسي الحديث ندرك لقاء الفيلسوف والمناضل في شخص واحد. فالفلسفة كما يؤكد أستاذنا دوما داعية سلم وبانية مجد الإنسان الكريم. فهل يمكن تبرير الحرب؟ وأيّ مكانة تحتلها هذه الفكرة عند الفلاسفة؟ وإذا ربطنا هذه المحاولة الفلسفية الأولى ذات الطابع الأكاديمي باهتمامه بالفلسفة السياسية عند أفلاطون وجدليته نفهم أكثر عمق التوجه الذي يصرّ أستاذنا على مواصلة فهمه وتحليله وكأن فكرة جميلة بدأت تجد أرضها في كيانه والتي ربطها بفلسفة الحداثة وما بعد الحداثة مؤكدا في مشروعه على نقاط مهمة أحدثت الفرق النوعي في إنتاجه الفلسفي. وهذه النقاط استهلّها بفلسفته الشريدة والتي أوصلته إلى فلسفة التنوع والعقل والحرية وجمالية العيش المشترك ليجعل فلسفته شديدة الارتباط بالحياة العمومية. وهو توجّه يعكس حقيقة فتحي التريكي الفيلسوف الإنسان الذي بقيت فيه أخلاقيات الجنان وقيمه قائمة فيه مؤمنة بالعيش المشترك مبغضة لأشكال العنف والحرب. وفي هذا نحت لكيان فيلسوف إنسان بنى فلسفته وعاشها عقلا وفعلا.
وقد خدمني الحظ مع صديقي الدكتور زهير المدنيني عندما قمنا بترجمة كتابين مهمين من إنتاجات أستاذنا فتحي التريكي. الكتاب الأول عن الهوية ورهاناتها والثاني عن العقل التاريخي عند العرب. وقد أدركت من خلال ترجمة هذا الإنتاج أصالة فكر أستاذنا وتجذره في عمقه العربي والإسلامي والإنساني. هوية واحدة تجمع البشر جميعا، أي إنسانية الإنسان. وقد استطاع تحقيق هذا المشروع الفلسفي الذي تميّز به عربيا اليوم من خلال تفلسف عميق قام به استاذنا عندما أعاد اكتشاف مفهوم التعقل عند الفارابي وأعاد استعماله وتوظيفه في سياق بيان قيمة العقل من جهة والتأكيد على العقل العملي من جهة أخرى.
لقد كان الفارابي في بناء فلسفة التريكي حاضرا بقوة لا لكونه تحدث عن آراء أهل المدينة الفاضلة وإنما لكونه عرف كيف يعيد إنتاج فكرة الفرونيزيس الأرسطية التي ترجمها العرب الأوائل بالفطنة أي الحكمة العملية في جميع صورها الأخلاقية والتربوية والسياسية. وأن مفهوم التعقل هو المحرك الجوهري في هذه الحكمة الإنسانية التي توجه العقل لا لبناء ميتافيزيقا جديدة، وإنما توجهه ليُحسن العيش وهو حامل لصفته الإنسانية القادرة على تدبير المنزل وتدبير النفس وتدبير المدينة. إنه العيش في المدينة والعيش المشترك الذي يجعل الفلسفة ليست قولا متعاليا وإنما يجعلها قولا محايثا للحياة العامة

أي الحياة الإنسانية بجميع تناقضاتها واختلافاتها لتكون هذه الحياة ممكنة أي دون حرب أو أيّ شكل من اشكال العنف. لتبقى الفلسفة دوما فلسفة السلم الدائم كما شاءها كانط أي فلسفة الحياة الإنسانية الفعلية والحقيقية كما شاءها التريكي.

عندما نتأمل هذه الحياة العلمية النضالية وما أنتجته من أعمال فلسفية فعلية ندرك أن شخصية التريكي تطورت ونمت في سياق واحد وتوجه واحد هو توجه إنسانية الإنسان التي عاشها في الجنان وأمن بها بين أقرانه منذ لعب الطفولة إلى مقاعد الجامعة والبحث العلمي. لأن المجد الحقيقي الذي يمكن للإنسان أن يصنعه إنما هو المجد الذي يعلي من إنسانية الإنسان بعيدا عن كل دغمائية مغلقة مهما كانت قوة المذهب الفكري وصلابته لأن القوة الفعلية لا تكون إلا للإنسان الذي ينتج تلك الأفكار ويتبناها ويراجعها بل ويحطمها ليؤسّس أخرى. لأن الفكرة إنسانية بالضرورة نظريا وعمليا وذاك هو جوهر الحكمة.

والذي زاد الأمر عمقا في نظري أن صلتي بأستاذي التريكي زادت عمقا وقوة عندما وجّهني وأعانني في الكتابة عن الحكمة العملية أيضا من خلال تجربة مسكويه الفلسفية وصلة هذا الفيلسوف بإيبستيمية عصره وإبداعاتها.

لقد كانت تجربة كتابتي لأطروحتي عن الحكمة العملية تجربة كيان أيضا استلهمَ من أستاذه جوهر مشروعه النظري والعملي. لا أنسى لقاءاتي الأولى وهو يوجهني في كيفيات القراءة لكتب الفلاسفة بدء برسالة أرسطو الأخلاقية وكتابه في السياسة لأدرك تطور مفهوم الحكمة العملية وصلة الفلسفة الجوهرية بالممارسة الحية التي قادها الفارابي من خلال مفهوم التعقل والتعقلية وداخل شبكة مفهومية حافة بها مثل مفهوم الفطنة والروية والتدبير وغيرها...

لم تعد الفلسفة لغو حديث أو صراع كلمات وإنما هي حركة الإنسان التاريخية وهو يبحث عن حسن العيش فوجده في العيش المشترك الذي يحترم الحرية بجميع معانيها الكلية التي تحترم فردية الإنسان ومسؤوليته، وتقرّ باجتماعية الفعل البشري دون أن تكون هذه الاجتماعية قائمة على جثث الحرية. فالعيش المشترك يقتضي كرامة الإنسان وحريته. وهو جوهر الحكمة العملية وقوة التعقل في الإنسان التي تجعله يبني وجوده لا على نموذج الإنسان الوجودي القلق أو العامل في طبقة البروليتاريا ولا البرجوازي المستغل لجهد البشر... وإنما هي قوة تعقل تجعل العيش ممكنا بفضل قوة التدبير المجسّمة لقوة الحكمة العملية.

أليست حياة استاذنا هي فلسفته؟ أو لنقل لقد كانت فلسفته تعبيرا عن حياته منذ طفولته الأولى إلى لحظة كتابة وراقات سيرته الذاتية التي أنارت دروبا عديدة لفهم شخصيته وكتاباته وكشفت عن عبقرية جيل الفلاسفة الأول في تونس الاستقلال التي لم يسحرها

الاستقلال لسكتت عن الظلم. وإنما أرادت أن تبني الاستقلال الحقيقي للإنسان بعيدا عن جميع أشكال الظلم والقهر.

أليس الجنان الصفاقسي ذلك الفضاء الإنساني الذي جمع قيما عظيمة إبداعية نظريا وعمليا كوّن قيما إنسانية فعلا وليس شعارات ترفع.

لهذا السبب عندما قرأتُ ورقات أستاذي وهو يسرد سيرته بكلّ الصدق، وعشتُ الحماسّ الذي يملأ كيانه، أيقنتُ وانا ابن صفاقس وابن الجنان من جهة، وأنا ابن استاذي الذي تعلمتُ علي يديه أولى خطواتي في الفلسفة أن الفلسفة حياة. ولكونها كذلك فإن حضورها في الفضاء العمومي يقتضي العناية بالحياة المشتركة والتأكيد عليها. وكأن الفلسفة اليوم في منظور فتحي التريكي بعد طول ممارسة في النظر وطول نضال في الواقع لا تكون إلا من أجل أن نعيش سويا احتراما للذات الإنسانية. وهذا لا يكون واقعا فعليا إلا إذا ارتبطت الفلسفة بالحياة. لهذا قلت تتويجا لنظرتي التي أشاركها أستاذي أن الفلسفة حياة. وأنها حكمة حياة. لأنها نتاج خبرة حياة في النظر والعمل. وهذا هو المعنى المعاصر للفلسفة بما هي محبة للحكمة. ذاك هو اسمها الأول وستبقى كذلك ما دام هناك من يؤمن بالإنسان ودوره في إعمار الوجود.

في الذكرى المئوية الأولى لوفاته

فرح أنطون



قصص ونصوص غير منشورة

(1903 ـ 1906)

إعداد وتقديم:

أحمد أصفهاني

دار نلسن

الذاكرة و المصير و البعد الأنطولوجي لتجربة العيش سويا

بثينة نصيري

أستاذة في المعهد العالي للفنون / تونس

ان أول ما يثير المتصفح لـ « الذاكرة و المصير «، ذلك التلازم بين عبارتين وجوديتين عنهما يكمن الوجود الانساني ككل، وهما «الذاكرة» بما هي عنوان التاريخ و الأحداث و الروايات وتصفح الأيام و وسمها بما بقي راسخا فيها و انطبع من خلالها، وهي عبارة عن اشارات تعبر عن حدث ما و أثر ما، في النفس والفكر والعقل و كذلك الجسد، بما فيها من ألم و حزن و صراع وشغف وحلم ونجاح وانتصار وفرح وتحقق للوجود، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى تتجلى عبارة «المصير» من خلال تواصل للذاكرة و الارتباط بها، عنها تكون الصيرورة بما هي منتهى الوجود و بما هي عملية التحوّل التي تعني التقدم والتتالي، فهي ذات بُعد تجريدي و تخص عملية التحوّل و التغير، و لا تختزل بما هي تحوّل في ذاته فقط، من خلال التغيّر من حال إلى حال، بل إنه تحوّل نوعي، بمعنى يكون التلازم بين عبارتي الذاكرة و المصير ذو دلالة و ذو قصدية، سنسعى إلى تقصي أبعادها و دلالتها و مجالات تجسدها.

ومن هذا المنطلق، يتجلى لنا مجال البحث بما هو «**الذاكرة و المصير و البعد الانطلوجي لتجربة العيش سويا** «، باعتبار « **الذاكرة و المصير** « عرضا لا تاريخيا و لا زمانيا للسيرة

الذاتية، كما أكد على ذلك الأستاذ **فتحي التريكي** «**واخترت نتيجة لذلك ألا يكون هذا السرد تعاقبيا زمنيا بداية من الصغر وصولا الى آنية الكتابة ... سأعرض على القارئ بعض المحطات المتعددة من مسيرتي الذاتية ستكون دون ترتيب زمني صارم و قائمة على تنظيم له منطقيته الخاصة**»[2]، اعتمادا على أسلوب مخصوص و استنادا لمفاصل معنونة، تعبرعن لحظات تاريخية حاسمة، عنها تجسّدت ما عبر عنه الدكتور فتحي التريكي بـ « **كتابة للسيرة الذاتية** «[3]، بما هي «**استكشاف للحقائق و رفع النقاب عن المجهول**» [4]، لينتهي من خلال ذلك إلى الإقرار بأنها « **سرديّة للذاكرة** «[5]، مجالها تصفحا للتجربة الأنطلوجية، عنوانها الأساسي « فلسفة العيش سويا «*

تكمن قيمة مفهوم « فلسفة العيش سويا « في ذلك الالتحام و التواصل و التطابق بين فكر الفيلسوف و واقعة، وهو ما يُبرّر اعتباره لـ « الذاكرة و المصير « نوع من « **السيرة العقلية تكمن في أنها تسترجع الذاكرة في تدبير الذات و تدبير الشأن العام و لا يكون ذلك بواسطة « التفكير « فقط ، بل يكون أيضا بالشعور و الوجدان...**»[6]، و من هنا يمكن لنا أن نستقرأ التزام الفيلسوف و تجسيده لفكره في الواقع و الحياة اليومية، وهو ما يتجلى من خلال مؤلفه « فلسفة الحياة اليومية «، و التي عنها يكون « **التشخيص المتعلق بالواقع المعيش بإمكانية التغيير و الإصلاح بحثا عن سعادة الإنسان القصوى** «[7]، بمعنى تكون الحياة اليومية مجالا لتحقيق القيم المطلقة، ويكون ذلك مشروطا بـ « **تحرير للعقل بواسطة النقد المستمر لذاته عن طريق المحافظة على التناقض الدينامي بين ميول الفلسفة إلى العودة إلى تاريخها و تراثها (الخطاب الداخلي) و بين رغبتها في تجاوز النسق عامة و الابتعاد عن التقليد و النقل، للاتصال بهموم الناس في مجتمعاتهم و حياتهم و نظرتهم للوجود** «[8]، و من هذا المنطلق كشف لنا الشاعر الجزائري « **عمر أزراج** « في افتتاحية « **الذاكرة و المصير** «، كيف أنه هناك إلتحام و تواصل بين الواقعي و الفكري، بمعنى تكون المصادر الفكريّة هي ذاتها التجربة الحياتية، حيث يقول « **فإن مصادر التريكي بخصوص قضايا العدالة و الكرامة و الاختلاف و التنوع و بناء الذاتية و المجتمع و تاريخ الهامش و الهوويات الصغرى توجد في تجربة التريكي نفسها و في تاريخ مجتمعه التونسي الذي عاش ضمن فضائه** « [9]، و كيف أن هذا الانخراط في الحياة اليومية يُعبر عن بُعدا نضاليا، من خلال « **التعايش و التحاور و التناص مع الثقافات و الخصوصيات الإثنية و الدينية و العرقية المتنوعة و المختلفة** «[01]، من خلال الإحالة الى تجربته الوجودية و الفكرية في فرنسا، مستدلا من خلال ذلك إلى ذاكرة من الطفولة الخاصة به و المتمثلة في ذلك التلاقح بين مختلف الهوويات و التنوع الإثني و العرقي

و الحضاري في اطار خاص جدا، ألا وهو المسرح الطفولي المدرسي، و لعل استحضار المسرح ذاته ذو دلالة مخصوصة، المسرح بما هو فضاء للإبداع الوجودي.

و من هذا المنطلق، كشف لنا الدكتور **عمر أزراج** كيف أن الكتابات الفلسفية و الفكرية للدكتور فتحي التريكي فضاء لتجسّد « **دور الذات و علاقتها بالمجتمع و التاريخ في صنع الفكر، أي نقل تلك التجربة المركبة والمتنوعة و المتضافرة إلى التفكير الفلسفي، وهو ما يجعله يندرج ضمن أفق فلسفة التنوع** »[11]، وهو ما كان مجال تجسّد فكري من خلال مؤلف تحت عنوان «**قراءات في فلسفة التنوع** «، حيث يحيل التنوع إلى الثراء و الانفتاح الفكري، و التأسيس للفلسفة المفتوحة التي تتراوح بين تاريخ الفلسفة و ميدان الفكر الفلسفي السياسي، ضدا للفلسفات النسقية المنغلقة على ذاتها.

إن كشف مسارات الفكر الفلسفي للاستاذ فتحي التريكي هو كشف « للذاكرة والمصير» حيث اختزل ذلك في ثلاثة محاور أساسية، باب أولي مجاله « سرد **العواطف و الشعور و كل ما يدخل في باب الوجدان**» [12]، من خلال استحضار كل الأبعاد الشعورية و الحميمية و الخاصة للحظات مخصوصة، و باب ثان «**يقوم على العقل و تدبير الحياة**»[13]، مجاله استرجاع «**الذاكرة في تدبير الذات و تدبير الشأن العام**»[14]، و يتطلب ذلك، استحضار ما هو فكري و ما هو شعوري.

و باب ثالث ينشغل بـ «**أخلاقيات التعامل مع البشر و الحيوان و الطبيعة** »[15]، ينخرط في اطار الفلسفة العملية و فلسفة الحياة اليومية الصراعية و لاسيما أن الحياة «**نضال متواصل من أجل قيم اختارها المرء لبناء مصيره و مصير وطنه و مصير محيطه**»[16]، مجسّدا من خلال ذلك فكرة الالتزام الفكري و الفلسفي، مع التأكيد على أن كل فعل نضالي هو بالأساس فعل تحرري مجاله المجاهدة و الصراع من أجل افتكاك الاعتراف والتأسيس للفكرة، وهو ما سايره الدكتور فتحي التريكي في مشواره الحياتي ككل.

إن المتصفح لـ « الذاكرة و المصير» يكون له شغف قراءة اللحظات الحاسمة التي ساهمت في بناء الشخصية، و لاسيما تلك التحولات الجذرية و المعبرة عن رؤية مخصوصة للوجود آنذاك، حيث الانخراط في المصائف و خوض تجربة الاستقلالية الذاتية من أهم التجارب التي تساهم في بناء الشخصية و تكونها، و لأجل ذلك كان وقعها كبير في الذاكرة وموجهة لمسار المصير، و لاسيما لحظة انكشاف القوات الفرنسية و انتهاكها لحرمة البلاد التونسية من أجل محاصرة ومطاردة الفيدائيين والمهاجرين الجزائريين، بل أكثر من ذلك تتجلى قيمة هذه الذاكرة في نحت الوعي السياسي الثوري حيث يقول «**واني متأكد اليوم أن وعيي بالحرية و العدالة و المساواة كانت بسبب الثورة الجزائرية**

العظيمة»[17]، ليكشف من خلال ذلك وقع الحدث و انتباه الذهن لواقع يفرض جملة من الآليات من أجل كسب المعرفة و العلم و تجاوز الواقع و المساهمة في تغييره.

ان هذه اللحظة الفكرية قد تعرضت لجملة من العقبات و العراقيل، حالت دون التراجع عن الافكار التنويرية ورفض كلي للاستعباد الفكري، و لاسيما أن الطفل عايش منذ السنوات الأولى من عمره مواقف كبيرة من أهمها تكلفه بمهمة مصاحبة اخواته البنات من بعد معايشة فكرة الجدال حول قيمة التعلم و التعليم، حيث « **ساهم في تغير وضعية أخواته البنات كما ساهم في تغير عقلية أبيه الذي أصبح يدافع بشراسة عن حق بناته في الدراسة و الحرية و العيش الكريم»**[18]

إن مختلف هذه اللحظات التي وسمت الذاكرة هي تجل لـ « **الطفولة** — بما هي — **حلم الحياة»**[19]، لكن ما يميزها هو اقترانها بلحظات من الوعي و الفكر، وهو ما يبرر اعتبارها «**طفولة واعية**»[20] مع التأكيد على صيغة الأنا « طفولتي»، الغاية من ذلك التأكيد على مفهوم التجربة الخاصة ، فالطفولة مرحلة ما من ذاكرة الإنسان، لكن لكل طفولته الخاصة كما أكد على ذلك **فرويد** في تحليله النفسي، وتكمن هذه الخصوصية في البعد الاجتماعي و الثقافي و الاقتصادي و كذلك التاريخي، حيث تتداخل مختلف هذه الأبعاد لتكون فضاء عنه تكون الشخصية.

و تعد الصداقة من أهم العناصر الوجودية التي عنها تكون الشخصية من خلال التأكيد على العلاقات البينذاتية و قيمة التواصل و الحوار وتبادل الأفكار، و لأجل ذلك خصّ «الذاكرة و المصير» حيزا لذلك، تحت عنوان «الصداقة و الصديق» لينحت من خلالها لحظات من الذاكرة لا تزال راسخة إلى الآن في الواقع اليومي، و لاسيما أن الذاكرة مجسّدة في الحاضر و مكوّنة له، فـ «**الصداقة هي كنه الحياة الجيّدة**»[21]، و التي من خلالها تتجلى الشخصية، و لقد خص الذاكرة بجملة الأصدقاء لا تزال ملامح وجودهم الى الآن، مع التأكيد على الاختلاف والتعارض في بعض الآراء والمواقف و في الآن ذاته ارتقاء العلاقة الانسانية ألى مستوى الصداقة في معناها الحقيقي.

إن استحضار الذاكرة هو تأكيد على وقعها في الحاضر و تأثيرها في المصير، من ذلك واقعة « **الحضور و المحاضرة و المحضر»**[22]، وهي لحظات حاسمة تؤكد كلها على «ح—ض—ر»، أي تأصّل هذا الفعل في الشخصيّة، فهي حاضرة بأفكارها و أفعالها و ردود أفعالها، و بالتالي التّحول إلى شخصيّة حاضرة و لها حُضور يمكن أن يرُج الواقع، وهو ما تجلى من خلال «المحضر»، بما هو نتاج للحظات الحُضور و التّمظهر، بما هو شخصيّة متفرّدة، لها رؤية مخصوصة و شخصيّة مستقلة.

و رغم تعدّد مجالات الحضور من إلقاء الشعر إلى التّحاضر على شعر أبو قاسم الشابي و اللقاء الجمعي و المحاضرة حول الاشتراكية، إلا أنها كلها تنخرط في معنى واحد ألا وهو البُعد النضالي للذاكرة.

و لا يمكن المرور بمفهوم الصداقة دون استحضار تلك العلاقة الخصوصية مع الفيليسوف **ميشال فوكو**، حيث خصص له «**الذاكرة و المصير**» حيزا مهما، و بيان مستويات التواصل بينهما، من خلال القطع مع العلاقة العمودية و المتعالية و القائمة على التميز و الاقرار بالتميز، فهي علاقة أفقها الأساسي القيمة الإنسانية*، بداية بمساهمته من أجل حصول الطلبة على المسكن في شارع حبيب بورقيبة الى حضوره اجتماعات الطلبة في ذاك المنزل و مشاركتهم الفعل النضالي.

ولقد بينت لنا « الذاكرة « القيمة المعنوية و الفعلية و الفكرية لشخصية **ميشال فوكو** وكيف ان انخراطه في البعد النضالي و تواصله مع الطلبة في تونس ذو دلالة مخصوصة، مع التأكيد على فرادة التجربة، ولاسيما انه لم يُعين و يتعامل معه كفيلسوف ومفكر في الفلسفة سوى في الجامعة التونسية، و اضفاء قيمة كبرى له من خلال استقباله من طرف الرئيس **حبيب بورقيبة** و دعوته الى تدريس ديكارت في الجامعة التونسية من أجل معرفة و ادراك قواعد التفكير، اضافة الى جملة كثيرة من الدروس التي قدمها و اثرى بها الجامعة التونسية و أثرت فيه و في مساره الفكري و التوجه في فكره الى مفهوم «**العمل الاجتماعي و السياسي اليومي**»[23] و انخراطه في فعل السياسي وتجسيد فعل الالتزام و اكتشافه « **معاني النضال اليومي**»[24]، الى حد مشاركته للمسيرات مع الطلبة و احتواء منزله بسيدي بوسعيد للاجتماعات النضالية، بل أكثر من ذلك تمكن قيمة هذه اللحظة التاريخية في مساهمة هذه التجربة التونسية في تحوّل مساره الفكري و الوقوف على جملة من المفاهيم و القناعات... الى حد التحول الفكري و اعتبار الفلسفة مجالا لـ «**تشخيص الواقع الحالي الآني**»[25] و التأسيس لـ « **فلسفة الحضور**»[26]، التي ستكون مجال تجسيد في مؤلفاته و حضوره في الجامعات الأمريكية إلى حدّ «**اصدار مجلة مختصة في فلسفة فوكو، بعنوان تاريخ الحضور** «[27]، حيث مكنته التجربة التي عاشها في تونس من تغير مواقفه الفلسفية وهو ما يبرّر استحضاره لهذه التجربة في كل مرة و تأكيده على خصوصيتها و ثرائها.

تكمن قيمة تجربة ميشال فوكو في الجامعة التونسية و خاصة ضلابه المسايرين لمساراته الفكرية و النضالية، في تكريس فكره و اعتباره لبنة أساسية في ادراك و معرفة الفكر الفلسفي، إلى حدّ تكوين الأستاذ **فتحي التريكي** لـ «**فريق بحث حول فلسفته و موضوعه**

«**لنفكر في الحاضر**»[28]، و لقد كانت جل الأعمال مجال تقييم من طرف الفيلسوف الفرنسي المختص في فلسفة ميشال فوكو بيار مشراي من خلال دعوته و تعرفه على مسارات البحث الفكرية الفوكوية.

كما سعى إلى «**تنظيم ندوة تكريمية لميشال فوكو في الجامعة حيث درس**»[29] وعدم تحقيق ذلك و رفض الفكرة من طرف رئيسة القسم فاطمة حداد لتعلة انه كان مثليا وأخلاقه فاسدة، ومن هنا كان الصراع الاديولوجي الذي يواجهه الاستاذ **فتحي التريكي** في مساره الجامعي في ما بعد.

لكن ما يثير الاهتمام و ذلك الاصرار علي تحقيق الحلم الفكري في أكثر من مناسبة في **نادي الطاهر حداد** إلى حد تنظيم ندوة بالشراكة مع البعثة الثقافية الفرنسية وحضور جملة من الشخصيات المختصة في فكر **ميشال فوكو** من ضمنهم **بول فاين** و **ديدياي أريبون** و**دومينيك شاغلار** في يومي 10 و 11 **أفريل** 1987 ، عنها تجلت قيمة تجربة **ميشال فوكو** في تونس و تأثيراتها على مساراته الفكرية.

إن نزيف الواقع و العراقيل التي يمكن للجامعي سواء كان طالبا أو أستاذا أن يتعرض اليها لا تحصى و لا تعد حيث استحضرتها «الذاكرة» ليبين لنا مسار «المصير» و منتهاه، لكن أكثر ما يشدنا في ذلك السرد هو الاصرار على تحقيق حلم الحياة و حق الوجود رغم الدسائس، بل أكثر من ذلك كشف لنا تعدد المضالم و تنوعها و اختلافها الى حد منع الحق في الحياة، ولعل سرد الذاكرة للاعتقال في فرنسا و استحضارها للاعتقال الذي نال من البنات أكثر من أربعين يوما، لدليل على قوة القمع و سيطرته الامتناهية، اضافة الى التحكم في مصير الفرد و خنق مسارات وجوده، اعتمادا على أشكال مختلفة من الهرسلة و التخويف و الاستهانة بالفرد.

لكن سيرورة النضال و اللاعتقاد المطلق بالقيم والمبادئ و الافكار هو الذي كان دافعا الى مواصلة المشوار و الأمل في أن الغد سيكون أفضل، بل اكثر من ذلك المراهنة على استقلالية الجامعة و بالتالي استقلالية الفكر.

الاشكال يتمثل في ذلك التكاثر الامتناهي لأشكال الهرسلة و التخويف و التهديد، ولقد خص «الذاكرة و المصير» حيزا هاما عنه كشف عن جل الممارسات التي كان تقام ولاتزال على كل مفكر حر، من ذلك صراعات الاستاذ فتحي التريكي من أجل كرسي يونسكو للفلسفة، حيث جاهد كل أشكال العنف و الاقصاء و الكبت و المنع، إلى حد تحوّل المسألة الى اشكال وجودي و حياتي عنها تتحدد كرامة الانسان.

ان مختلف هذه اللحظات التي وسمت «الذاكرة» تعبر عن حزن عميق رغم الانتصارات

التي حققها بعزيمته و اصراره الامنتاهي، فواقع المفكر في العالم العربي هش جدا وخاصة اذا ما اقترن هذا الوضع بالسياسات الدكتاتورية القائمة على الفكر الواحد والرافضة لكل أشكال التغير والتحول و الحرية.

وان هذا الحزن تستشعره في جل المقاطع و لاسيما على اثر استحضار «**المفجأة**» والتي عنها «**انقرض نظام بن علي تحت وطأة المجتمع المدني** »[30]، دون تحقيق الغايات المرجوة، وهو ما نستشعره من خلال تلك اللحظة الشعورية التي عنها يقول الدكتور **فتحي التريكي** في جزء التاسع عشر تحت عنوان «**مجلس الثورة**» « **أجهشت بالبكاء... نعم تأثرت كثيرا و بدأت تتراكم في ذاكرتي مقتطفات متبعثرة من أحداث متنوعة و لكنها كلها تصب في خانة التسلط و الاستبداد... منذ أواخر الستينات و أنا اترقب هذه اللحظة السحرية الحرية أولا... و الحرية أخيرا... و الحرية في كل شيء** »[31].

إن مختلف هذه الأحاسيس الإنسانية القابعة في أعماق الوعي بقيمة الو اقع والنضال والحرية قد سايرت كل مراحل الذاكرة و وسمت المصير، و لاسيما في مرحلة ما بعد الدكتاتورية و مرحلة الانتفاضة الشعبية و خوض لحظات سياسية حاسمة في تاريخ تونس المعاصر، لحظات تاريخية حاسمة شهدت على الكم الهائل من الاستبداد و الهيمنة و السيطرة و القمع من أهمها لحظة الحشود في شارع حبيب بوقيبة يوم 14 جانفي2011، بما هي «**مضاهرة ضخمة منسقة تنسيقا عفويا، مشهدها اضحى اليوم راسخا في أذهان الجميع، كإيقاع الموسيقى المعاصرة اللأنسقية، كانت الأيادي ترتفع و تشير إلى الرحيل و الأفواه تصيح على أنغام الأيادي كلمة « ديقاج» باللسان الفرنسي تفيد ارحل بنغمة احتقار**»[32]، وهي لحظة عنها استحضر الدكتور فتحي التريكي « **مفهوم الكثرة الذي وصفه الفيلسوف الأيطالي طوني نغري ويعني به مجموع من الأفراد المتفردة التي تمارس حقوقها أو تطالب بها دون الالتجاء إلى التنظيمات المتعالية المتواجدة في نمط تناولنا لمفهوم السلطة و الشعب كالحزب مثلا أو المجموعات النضالية و المنظمات النقابية أو الدينية** »[33]، استنادا لمبدأ أساسي ألا وهو « **االحرية و الكرامة** »[34]، اعتمادا على الشعار التالي « **خبز و ماء و بن علي لا** » بما هو شعار شعبي عنه تأسست الثورة التونسية، في شكل معين من «**النضال اليومي** »[35]، قائم على « **علاقة جديدة تقوم على الاحتجاج أولا و الصمود ثانيا و المقاومة السلمية القانونية ثالثا دون وسائل استعمال العنف المادية**»[36]، ولقد استعار الدكتور **فتحي التريكي** مفهوم «**الحب ضد الأنانية**»[37] لطوني **نغري** للتعبير عن تلك اللحظة التاريخية، فهي علاقة من نوع خاص قائمة على «**علاقة حب و نضال فيها الفكر وفيها الإبداع، فيها العلم و فيها الوجدان، فيها العمل و فيها**

اللعب، فيها البكاء و فيها الضحك، هي علاقة تآنس و صداقة من نوع خاص تأبى الخوف و ترنو إلى الحرية »[38].

ان ما يميز هذا المسار الثوري، هو زعزعة كل المفاهيم الفكريّة و الفلسفية السائدة آنذاك من ذلك الاقرار بـ «**نهاية التاريخ و الانسان الأخير**» كما أعلن عن ذلك **فرانسيس فوكوياما**، من خلال الاعتقاد في استكمال الانسان الغربي مساره الوجودي و بلوغ أقصى مستوياته، و لأجل ذلك، يُعد المسار الثوري «مفاجأة» أثارت جملة من الأحاسيس المتداخلة و المتناقضة و المنفعلة مجالها «الفرحة» و «الدهشة» و تحقق ما كان يعتقد أنه مستحيلا، و تحقق ما كانت النفس ترنو إليه من انزياح الطاغية و تجسد الحرية و وهو ما يفسر لحظة الذهول، ذلك أن « **رغم هذه الظروف الصعيبة شعرنا كلنا بفرحة عارمة و دهشة شديدة... الطاغية هرب ... انقلاب أم لا؟ لست أدري... المهم أمكن للمستحيل أن يتحقق بفضل هذا الحشد العظيم، بفضل شهداء الوطن، بفضل نضالات متواصلة منذ الاستقلال من أجل ارساء ديمقراطية حقيقية...** »[39]، اشارة إلى جل النضالات التي قادها مفكري العصر في مجالاتهم مختلفة، كل بحسب رؤيته و تصوراته، من ذلك ما شهدته «**الذاكرة و المصير**» و عرض جُل اللحظات التي ميزت مصير الذاكرة.

تكمن قيمة هذا الحدث الثوري في معايشة الذاكرة لتحقق حلم مصير بالحرية والديمقراطية ولو برهة، و لو رمزيا، وهو ما يبرر انخراط الدكتور **فتحي التريكي** في أكثر من مناسبة في الفعل الثوري من ذلك اعتصام القصبة 1 و اعتصام القصبة 2 والعصيان الشامل في باردو واعتباره من ضمن الشخصيات المستقلة و مساهته في اللجان والمساهمة في الجلسات العامة ... كل ذلك يُعبر عن البعد النضالي للمميز للشخصية و يفصح عن القيمة الفكرية لها.

ومن هنا نتبين قيمة المثقف في المجتمع و الدولة، فهو لا يتحدّد بما هو ذلك المثقف السلبي المنغلق على ذاته و يعيش في بُرجه العالي، دون الوعي بمشاغل الواقع و تمفصلات الحياة و السياسة و المجتمع، وهو ليس ذلك المُتملق للسلطة و «**كلب الحراسة**» كما صنفه **بول نيزان**، لأجل ذلك خص « **الذاكر و المصير** » حيزا لـ «**المثقف و الجمهور**»، من خلال معاودة طرح السؤال حول هذه العلاقة و مداها و بيان مختلف الاشكاليات المتعلقة بها، و مفصحا من خلال ذلك عن أزمة ما.

ان الاشكال يتمثل في أن مفهوم المثقف، بالرجوع الى أصوله الأولى وصولا الى عصرنا الراهن، قد شاهد عدة تغيرات جوهرية حالت دون تجسيد المعنى الأسمى له، و لاسيما أن تاريخ المثقف ارتبط بتاريخ السلطة و الدكتاتوريات، كذا الشأن في المجتمعات العربي

و خاصة المجتمع التونسي، ذلك أن «**المسافة التي أصبحت تفصل بين المثقف عن الجهورأصبحت ضخمة، بفعل الدكتاتور لا محالة**»[40]، بل أكثر من ذلك كشف لنا من خلال رصد أبعاد مفهوم المثقف و دلالاته الراهنة كيف أنه « **لعبة من لعب اللغة** «[41]، من خلال تشوء نا يعبر عنه بـ «**العمل اللامادي** «[42]، بما هو « **تحول نشاط العاقل و الفكر و الابداع، الذي كان في ما مضى نشاطا خرا الى نشاط بمقابل يدخل ضمن القوة المنتجة للخيرات** «[43]، و استنادا الى ذلك استحال المثقف سلعة تباع و تشترى في الأسواق، «**فالمثقف المفكر لم يعد يخضع فقط الى سلطة سياسية معينة، بل أيضا الى قانون السوق و تقلباته و نتطلباته، فهو يباه و يشترى كما يشترى العرف قوة العمل** «[44]، معبرا من خلال ذلك عن أزمة عميقة مجالها إما هذا النوع الجديد من الاغتراب أو الصمود والنضال، « **فهو يتأرجح بين قبول هذا الاغتراب الجديد و بين الصمود والنضال اليومي من أجل افتكاك حريته دون انعزال و افناء ذاته في غربة أخرى هي غربة الأنانية** «[45] والتعالي عن الواقع، ليكشف من خلال ذلك كيف أن الاشكال يتمثل في انعدام التواصل والحوار و الاعتراف بالآخر في غيريته، وهو ما يبرر دلالات التبادل بالتُهم و التكفير ورفض الآخر المغاير لي، دون فتح المجال للتواصل و التبادل و التثاقف، لينتهي من خلال ذلك الى استحضار قول **أبو حيان التوحيدي** « **المحادثة تلقيح للعقل**»[46].

تكشف لنا هذه العبارة عن قيمة الحوار و التّواصل و التّثاقف، بما هم آلية من آليات اعلاء العقل و تنزيهه عن أي حُكم دغمائي، مبني على أحكام مسبقة و أفكار بالية و تصورات منغلقة على ذاتها، تنتهي حتما و ضرورة إلى الارهاب و رفض الآخر في أبعاده المختلفة الفكرية منها و الثقافية من لباس و نمط العيش... ، بمعنى يكون الحوار في معناه الحقيقي صورة عن العقل و العقلانية.

ذاك هو الرّهان الأساسي الذي انتهى إليه الدكتور **فتحي التريكي** و المُتمثل في ارساء فكر « **فلسفة التنوع** « **التي تهدف إلى التصدي للفكر المنغلق الذي لا يمكن أن ينتج إلا الارهاب هذا من ناحية و من ناحية أخرى حاولت هذه الفلسفة أن تعيد تشكيل الكونية الفلسفية من جديد حتى تكون في على اتصال بالثقافات المتنوعة و المجتمعات المُتعدّدة، فتنفصل الكونية بذلك عن التّغرب و عن الفكر الغربي الوحدوي** «[47]، و يكون ذلك من خلال التأكيد على قيمة العقل و التّعقلية في ارساء فكر فلسفي كوني مجاله تحقيق التواصل مع الآخر الفكري و الانساني و الكوني، استنادا لمجملة من المفاهيم المصاحبة لها مثل **فلسفة التآنس** و **فلسفة العيش سويا**، من خلال « **ربط فلسفة التنوع بالتعقلية و فلسفة التآنس** - و التأكيد على أن - **الكونية الفلسفية الجديدة هي التي تقوم**

على التثاقف و لا على الغربية المحضة ستكون هي فلسفة التآنس و فلسفة العيش معا و العيش سويا»[48]، ناقدا من خلال ذلك العقلانية الغربية التي اختزلت الانسان في البُعد التقني و افراغه من كل قيمة و معنى، ف» **تحليل مقومات ما بعد الحداثة في الفلسفة المعاصرة** — و كيف أن — **تمضهرات العقل في الحضارة الغربية و توجهها التقني قد نتصب أحيانا في العدمية و في اللاانساني بصفة عامة»**[49]، لينتهي في نهاية الأمر إلى كشف مخاطر العولمة العالمية على الانسان ومدى تأثيرها على القيم و المقاييس الابداعية لتؤسس لـ «**ذاتية فردانية سلطوية تكاد تكون كلية»**[50]، انتهت بالإنسانية الى الهيمنة العالمية و السيطرة الرقمية و المراقبة و التحكم تفشي منطق الحرب تجل صارخ لـ « **صراع الحضارات** «كما أعلن عن ذلك **صموال هاتنتغتون.**

و لأجل ذلك أكد الفيلسوف **فتحي التريكي**، على مدى مساره الفكري، على ضرورة تأسيس لـ « **معقولية جديدة للفلسفة تتخذ من التنوع و الاختلاف أرضية و من التعقلية منهجا و من الحياة اليومية ميدانا و من التآنس و العيش المشترك في كنف الكرامة غاية سامية»**[51]، و هو بمثابة المشروع الفكري الذي عنه يمكن ارساء تصّور جديد يحفظ الكرامة الانسانيّة و يضمن الحريات الفرديّة و يُؤسس للقيمة في أبعادها المختلفة، وهو مشروع كان مجال تجسيد ذاتي من خلال الايمان المطلق بهذه المبادئ والسّعي الى تحقّقها و تجسّدها بصفة فعلية، سواء كان ذلك في مساره اليومي و دروسه الجامعية ومحاضراته الفكرية وكتاباته الفلسفية...، وهو ما كان مجال استحضار من طرف «**الذاكرة و المصير**» .

هكذا تتجلى لنا « **الذاكرة و المصير** «، بما هي قراءة أنطلوجية لتجربة العيش سويا، من خلال عرض تراكمي لجملة من أحداث «الذاكرة» التي كان لها وَقْع كبير على «المصير»»، ومجال للتوجه نحو فلسفة الحياة اليومية و تحقيق المسار الفكري النضالي، من خلال المراوحة بين لحظة الماضي الراسخة، بما هي ذاكرة و لحظة الحاضر المجسّدة للمصير والواقع العيني المُعاش في هذه اللحظة الآنية، ليفصح من خلال ذلك عن ثراء أنطلوجي يُعبر عن القيمة و المعنى الإنسانيين، وهو ثراء تجلى في أبعاد مختلفة و متعدّدة، دون الانحياز لمجال ما دون آخر أو بُعد ما دون آخر...

إن ما يميز هذه السيرة الذاتية تلك المجاهدة على مستوى الذاكرة في استئصال كل اللحظات الوجودية التي ميزت المصير، وهي عملية فكرية بالأساس مجالها استنطاق الذاكرة و اعتبارها مسار فكري، وهو ما يبرّر اعتبارها « **سيرة عقلية** «[52] و« **سرديّة للسيرة الذاتية** «[53]، مجالها تصفّح الذاكرة و بيان جل البصمات التي وُسمت بها و استتباعاتها

على المصير، مع التأكيد على خصوصية التجربة الوجودية بما هي تجربة نضالية مجالها المقاومة و المجاهدة الفكريين، من خلال الايمان المطلق بالقيمة الانسانية، ففي مسيرة وجودية مجالها الالتزام بالحراك النضالي في أشكاله المختلفة ، ضدا لكل أشكال العنف و الهيمنة و الارهاب، الذي تعددت أشكاله و أبعاده في « الذاكرة و المصير »، مع التأكيد على وطأة هذا الوجود الارهابي، و بيان مستويات التعذيب القهرية التي ميزت مصير الذاكرة و زمانها و حياتها عموما، و ان قيمة المصير و الذاكرة تكمن في تلك المجاهدة من أجل الوجود و تحقيق الذات من خلال الفعل النضالي سواء كان ذلك فكريا أو فعليا. و لقد كان ذلك مجال تجسيد أنطلوجي ساير حياة المفكر الفيلسوف منذ نشوء وعيه الاجتماعي و السياسي و مجال تفعيل فكري من خلال ابداعاته الفكرية الفلسفية و خلق و انشاء مفاهيم فلسفية كانت و لا تزال موضوع جدال و نقاش و تساؤل و دراسة و بحث على مستوى وطني و عربي و عالمي، و بالتالي تحقيقه لمسار التفلسف الذي تحدث عنه **جيل دولوز في كتابه المعاودة و الاختلاف.**

مع التأكيد على طرافة الأسلوب الذي يتراوح بين الذاكرة و المصير و الحاضر، من خلال خلق نوع من التناغم فيما بينهم، ليفصح عن طبيعة فعل الذاكرة التي تتأرجح بين الحين و الحين دون ترتيب، لكن مع الخضوع لمعقولية مخصوصة، تعبر عن تلازمية ضمنية، مجالها الوعي بقيمة الذاكرة و مدى مساهمتها في تجسيد المصير.

و ننتهي من خلال ذلك، إلى الاقرار بفرادة « الذاكرة و المصير » على مستوى المضمون و الأسلوب و الحدث ذاته، ليكون شاهدا تاريخيا على الهيمنة و السيطرة و الاستبداد في أبعادهم المختلفة و تقصي واقع مفكر و فيلسوف في العالم العربي و مجالات نضالاته من أجل التحقق الوجودي ككل.

قائمة المصادر و المراجع:

– فتحي التريكي، الذاكرة و المصير، محطات في سيرتي الذاتية، الدار المتوسطية للنشر، تونس 2020
– فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطبة للنشر، الطبعة الأولى، 2009.
– فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان،1987.

الهوامش

1 (*) مساعد للتعليم العالي بالمعهد العالي للفنون و الحرف بالمهدية، تونس، اختصاص فلسفة الجمال و نظريات الفنون

2 فتحي التريكي، الذاكرة و المصير، محطات في سيرتي الذاتية، الدار المتوسطية للنشر، تونس 2020، ص 20

3 نفس المصدر، ص 18.

4 نفس المصدر، ص 18.

5 نفس المصدر، ص 18.

*احالة هنا لكتاب " فلسفة العيش سويا " للأستاذ فتحي التريكي و هو استحداث فكري عنه كتبت جملة من المقالات و أُقيمت جملة من المؤتمرات من ضمنها " **المؤتمر الدولي لكرسي اليونسكو للفلسفة بجامعة الزقازيق، بالتعاون مع قسم الفلسفة تحت عنوان ما بعد المشاريع الفكرية العربية**، حيث تضمن فعاليات المؤتمر حلقة نقاش حول فلسفة **فتحي التريكي** و من ذلك مساهمتي حول « **النقد و التفكيك بما هما فعل معاودة و تأسيس** « و من ضمن الاشكاليات الاساسية التي طرحناها آن ذاك « و في هذا المستوى ينفتح القول الفلسفي على جملة من الإشكاليات، الغاية منها امتحان جملة المفاهيم التي ميزت فكر» العيش سويا» و «فلسفة الحياة اليومية» في ظل الوضع الراهن الشائك:

أي معنى لمفهوم "المعاودة و التجاوز" و مدى تحقيقه لشروط التفلسف المنفتح؟

كيف يمكن للفلسفة العربية أن تؤصل كيانها و تحافظ على هويتها و من خلال خوض مسار الحداثة و أن تكون انفتاحا في الآن ذاته؟

هل تمّكنت "الفلسفة الشريدة" من تجاوز مخاطر الفكر الارتكاسي و تحطيم أصنام العقل العربي و تحقيق فلسفة التنوع؟

ما وجاهة تبني "مفهوم التعقلية"واعتباره مسارا نقديا عنه تتحقق الفلسفة و تتجسّد بما هي إبداع و حرية؟

ما مدى مشروعية تكفّل" فلسفة العيش سويا" بمهمة عمليّة ممارساتيّة و كذلك أخلاقيّة، عنها يمكن التّأسيس للغيريّة بما هي شرط التعايش و التّساكن و التّآنس؟ "

6 نفس المصدر، ص 19.

7 فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطبة للنشر، الطبعة الأولى، ص21.

8 فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان،1987، ص 35.

9 فتحي التريكي، الذاكرة و المصير، مصدر مذكور، ص 12.

10 نفس المصدر، ص 12.

11 نفس المصدر، ص12.

12 نفس المصدر، ص 18.

13 نفس المصدر، ص 18.

14 نفس المصدر، ص 18.
15 نفس المصدر، ص 19.
16 نفس المصدر، ص 19.
17 نفس المصدر، ص49.
18 نفس المصدر، 44.
19 نفس المصدر، ص 39.
20 نفس المصدر، 39.
21 نفس المصدر، ص 51.
22 نفس المصدر، ص 59.

*لا يمكن المرور بهذه الفكرة دون التعقيب على ما عايشته و كل الطلبة في كلية 9 أفريل في أطار مبحث الماجستير فلسفة معاصرة التي انخرطت فيها و كيف كان هذا الانخراط بمثابة الأفق الذي عنه استكملت مشواري البحثي، و كان اللقاء المباشر مع الاستاذ فتحي التريكي سواء كان ذلك من خلال دروسه حول العقل و الحرية أو مخبر الفيلاب، حيث هناك تجسيد لفكرة التواصل والحوار والتبادل و بالتالي بيان مستويات حضور البعد الانساني فيه اضافة الى البعد الفكري والفلسفي، و لقد لهذه القيم من خلال جملة من التقاليد من أهمها تكوين فضاء للبحث يتضمن حواسيب للطلبة و انترنات و مطبعة و مكتبة و مطلبه الوحيد الانخراط الكلي في البحث و تجاوز ولو جزء من الاشكاليات التي يتعرض لها الطالب انذاك، اضافة الى خلق جملة من الآليات التي تمكن الطالب من المنح و التشجيع على البحث و فتح فضاءات للحوار و الانخراط في فعل التفلسف من خلال جملة من الندوات تحت اشراف ثلة من الأساتذة بل أكثر من ذلك كان الفيلاب فضاء للحواري الحضاري و الثقافي من خلال استقبال طلبة من الجزائر و مصر و غيرهم و استضافة اسماء فاعلة في الفكر الفلسفي العربي من مصر و الجزائر كذلك

23 نفس المصدر، ص 88.
24 نفس المصدر، ص 89.
25 نفس المصدر، ص 91.
26 نفس المصدر، ص 92.
27 نفس المصدر، ص 92.
28 نفس المصدر، ص 92ز
29 نفس المصدر، ص 92.
30 نفس المصدر، ص 163.

31 نفس المصدر، ص 169.
32 نفس المصدر، ص 165–164.
33 نفس المصدر، ص 164.
34 نفس المصدر، ص 164.
35 نفس المصدر، ص 164.
36 نفس المصدر، ص 164.
37 نفس المصدر، ص 164.
38 نفس المصدر، ص 165.
39 نفس المصدر، ص 167.
40 نفس المصدر، ص 177.
41 نفس المصدر،ص 178.
42 نفس المصدر، ص 178.
43 نفس المصدر، ص 178.
44 نفس المصدر، ص 178.
45 نفس المصدر، ص 178.
46 نفس المصدر، ص180.
47 نفس المصدر،ص 182.
48 نفس المصدر، ص 188. لقد كانت هذه الفكرة و غيرها مجال تأكيد و عرض من طرف الدكتور فتحي التريكي في اكثر من مناسبة من ذلك الجامعة الصيفية التي انتضمن حول العولمات في مدينة العلوم بباريس 2002، حيث كانت مجال تقاشات و حوارات مع جملة من المفكرين و الفلاسفة على مستوى العالم ككل من ذلك الفيلسوف الألماني هابرماس و الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا.
49 نفس المصدر، ص 188.
50 نفس المصدر، ص 189.
51 نفس المصدر، ص 189.
52 نفس المصدر،ص 19.
53 نفس المصدر، ص19.

فتحي التريكي وميشيل فوكو

عبد الحليم عطية

باحث
وأستاذ جامعي

تناول البعض بالدراسة والتحليل ميشيل فوكو في الفكر العربي محللاً حضور أعماله وأفكاره عند أربعة من أهل الفلسفة في عالمنا العربي احداهما[1] مشرقي هو السوري واللبناني مطاع صفدي وثلاثة من كبار الفلاسفة العرب؛ مغربي وجزائري وتونسي وان كان المغربي لم يتناول فوكو؛ بنفس الحماس والاهتمام؛ الذي نجده لدى الجزائري محمد اركون والتونسي فتحي التريكي. فإن هناك عدد من الباحثين الاخريين غير هؤلاء؛ ممن شغلوا بمشيل فوكو مما يجعل في مقدرونا الحديث عن فوكو في العربية عند عدد آخر من الباحثين ورغم كثرة وتعدد الباحثين المهتمين والمتخصصين في فكره من العرب فإن كتابات فتحي التريكي عنه؛ ستظل لها طبيعة مختلفة، لوجود فوكو وحياته وتدريسه في تونس لمدة عامين حاسمين في تاريخ العرب الحديث 1968–1966، وتتلمذ عدد من الجيل الأول من طلاب الجامعة التونسية عليه وتأثرهم به؛ وتخصيص الاستاذ التونسي فتحي التريكي من أبناء ذلك الجيل دراستين لرصد اللحظة التونسية عند ميشيل فوكو[2] ووصل في كتابه الاحدث الصادر 2021 «**الذاكرة والمصير**»؛ الذي يمثل سيرته الذاتية تحليل تأثيره علي طلابه في تونس تحت عنوان « **أنا وفوكو والفلسفة**»[3]، مما يعنى حضور فوكو حضوراً حياً مباشراً معاشاً علي مستوى الوطن واحداثه والمفكر وحياته والفلسفة ومفاهيمها.

لكن هل هاتين الواقعتين وجوده في تونس وتأثيره الكبير لي العرب تجعلان لميشيل فوكو هذه الخصوصية بالنسبة لمفكر

عربي حداثي محمل بآمال اليسار الجديد وهما واقعتين يشارك فوكو فيهما عدد من الأساتذة الفرنسيين الذين عاشوا وعلموا بتونس وان لم يصبحوا فيما بعد في نفس شهرة ميشيل فوكو مثل حضور دريدا في الجزائر وكذلك ليوتار وبورديو وهل لفوكو مواقف من القضايا العربية قبل وبعد حياته في تونس[4]. أم أن المسألة أن هذا الجيل من الشباب التونسي؛ الذي تصادف أن تتلمذ علي صاحب الكلمات والأشياء وجينالوجيا المعرفة والمراقبة والعقاب. ووجد لديه تفتحاً لتطلعات هذا الجيل نحو الاستقلال والحرية والحداثة والابداع؛ عبر روح قرطاج الوثابة؛ التي لا يماثلها في العالم العربي الا روح سوريا الفينقية؛ التي انفتحت علي أوربا وعلي المتوسط. **روح اليسا**؛ التي تقترب إلي حد ما مع وتتشابه روح ايزيس. وإن كانت **ايزيس** تعود دائماً للوادي والسهل بينما تتفتح **اليسا**؛ علي البحر. ومن هنا وجد أبناء قرطاج انفسهم متوجهون نحو باريس، التي عاش ابنها في سيدى بوسعيد في المرسى وحاضر في الجامعة التونسية؛ وتنقل مع طلابه بين مقاهي شارع بورقيبة؛ الذى لا يختلف بل يتشابه بعض الشيء مع الشانزلية؛ ولطالما كان التريكي يفضل ان تكون لقاءاتنا معه في مقهي يونفرس الذي كان يجلس فيه فوكو وطلابه؛ كما كان يقترح علي السكن في نزل الدار الذهبية؛ التي أقام فيه الفيلسوف فترات متقطعة أثناء وجوده بتونس.

سيظل النظر إلي فرنسا لدى الاجيال العربية الحديثة؛ رغم المرارة التي يستشعرها ابناء الدول العربية من احتلال فرنسا لهم، هي نظرة إلى فرنسا السياسية. الا أن هذا لا يفسر خصوصية فوكو في تونس بالنسبة لنا تفسيراً ضافياً وكذلك لا يفسر حضوره مثلما لا يفسر حضور جاك دريدا، الذى شغلنا كثيراً به في أوطاننا.

ربما نجد في كتابات التريكي؛ التي نحن بصددها ما يمكن أن يلقي الضوء علي ذلك الحضور وهذا التأثير المتبادل بين فوكو وأبناء تونس. هنا تستحق المحاولة البحث في جينالوجيا الحضور الفوكووي في تونس من خلال كتابات صاحب «**الذاكرة والمصير**». هنا يمكننا ان نجد اشكال متعددة من الحضور، يمكن تحديدها في ثلاثة وفق تجلياتها في الذاكرة هي :

1– بيان كل ما يرتبط أو له علاقة بالفيلسوف؛ اصدقائه، معارفه؛ ممن تعامل معهم أو لهم صلة بفوكو. أي تقصي كل ما يتعلق بالمحيط الخاص بالفيلسوف. حيث تتكرر الاشارة إلى فوكو لأى حدث عاير أو من له بعض المعرفة به؛ هذا مستوي أول .

2– مستوي العلاقة الحية المباشرة؛ التي تظهر في تعامل طلاب فوكو التونسيون من جيل التريكي وزملائه في حياتهم اليومية وممارستهم الطلابية النضالية المختلفة وربما تكون

هذه التجربة المعيشة؛ هي ما يجعل للفيلسوف هذا الحضور المتميز؛ الذى ما زال يسكن الذاكرة. وهو يمثل الآنى الحى الحاضر.

3– التأثير الفلسفي العميق لمنهجية فوكو في تفكير وتفلسف التريكي وكذلك تأثير تجربة تدريس فوكو للفلسفة لأول مرة في تونس بعد ما كان تدريسه مقتصراً علي علم النفس والجماليات في فرنسا. وأثر ذلك في جيل الصدارة في الفلسفة في تونس. في تفكيرهم وتفلسفهم وكتاباتهم واحتفائهم بالفيلسوف ودرس آثره.

اولاً : محيط فوكو التونسي:

يذكر فوكو التريكي في مناسبات متعددة علي امتداد صفحات كتابه «**الذاكرة والمصير**» حيث يقابلنا اسم فوكو في البداية مرات في سياق الحديث عن الفترة التي قضاها التريكي في معهد الهادي شاكر؛ حيث تعرف من اساتذة الفلسفة الذين؛ درسوا له مثل دانيال دي فار؛ الذى كان شاباً ناشطاً ومثقفاً جمعته صداقة جميمة؛ مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو؛ الذي كان محل اهتمام الصحافة هذه الفترة 1965 بعد صدور كتابه عن الجنون. أما في سنة البكالوريا فقد درست له خلود روو؛ التي التحقت بعد أن عادت إلى باريس بفريق يحث ميشيل فوكو حول السجن. حبيب حميدة صديق عزيز ذو أخلاق عالية وقد عرفه أصدقاؤه بكرمه ونضاله وقد أعد رسالة باللسان الفرنسي حول السلطة عند ميشال فوكو لم ينشرها للأسف ويعتبرها التريكي من أفضل ما كتب في هذا الموضوع. وهو يمهد بهذا الذكر العابر للحديث التفصيلي ويهيئ القارئ لما سيذكره عن الفيلسوف.[5] كان فوكو هو من يلجأ إليه التريكي وزملائه في أوقات الشدة؛ حين انتقل من صفاقس إلى العاصمة تونس وكان عليهم اختيار سكن قريب من الجامعة لكن هذا السكن يمكن ان يكلفهم هو وزملائه مبالغ كبيرة غير متوفرة آنيا معهم؛ من هنا يلجئون إلى فوكو؛ لإقراضهم. ويتحدثون معه لتوفير هذا المبلغ؛ حيث يتدبر الفيلسوف الأمر ويوفر المطلوب وكانت الشقة مقر حياتهم ومجال للحديث والنقاش في كثير من القضايا، التي كان يشارك فيها احياناً فوكو؛ حيث كان يزورهم احياناً في هذه الشقة.

ينتقل بنا التريكي من العلاقة الجامعية الاكاديمية مع فوكو إلي شكل اتخذت فيه بعداً سياسيا؛ تحولت من قاعات الدرس إلى المعاش؛ حيث يدور النقاش حول النضال من أجل الديمقراطية والثورة الاجتماعية وهو ما احدث تحولاً يكاد يكون جذرياً فيما يخص منزلة الممارسة في فكره الفلسفي. يقول التريكي موضحاً ذلك مع طلبته؛ في تونس اكتشف فوكو معاني النضال اليومي من خلال هذا الوعي الجيد نجد ان ميشيل فوكو سيعطي للفلسفة تحديداً متصلاً بالواقع. حيث يؤكد أن الفلسفة تستطيع الأن ان تشخص الواقع الحالي

الآنى وهي فكرة يعرف المختصون في فلسفة فوكو أنها ستكون طاغية في كتاباته المقبلة. فبعد ان كان اهتمامه الفلسفي قد سلط علي فترات تاريخية؛ تحول توجه الفكر الفلسفي عنده إلى الآني وبذلك التحم بالنضال والالتزام.

وفي سياق مختلف يذكر لنا فوكو التريكي وهو بصدد الحديث عن دريدا في قوله: راسلت الفيلسوف جاك دريدا وطلبت منه افتتاح كرسي اليونسكو للفلسفة بتونس فوافق في الإبان ودون تردد ولعلّ ذلك مردَه الصيت الذي تركه مجيء فوكو إلى جامعة تونس. هنا يتطور موقف التريكي من فوكو حين يقارن بينه وبين دريدا خاصة فيما يتعلق بموقف فوكو من القضية الفلسطينية، كما يظهر من رايه في جاك دريدا. ؛ الذى وجد عنده اهتماماً بالثقافة العربية وحرصاً كبيراً علي وجوب التفكير في التثاقف والمساواة بين الثقافات وكان يساند القضية الفلسطينية ويتعاطف مع الفلسطينيين كتعاطفه مع المهاجرين العرب والسود. ذلك لم أجده عند ميشال فوكو الذي لم يهتم بالثقافة العربية رغم تواجده بتونس أكثر من سنتين ولم يساند القضية الفلسطينية رغم مناقشاتنا الطويلة معه في العرض.
أن هذا النقد الذي يوجهه التريكي إلى فوكو يشير إلى تفتح الذاكرة علي المصير.
هنا تتحول الذاكرة من السماع والسرد إلي الرؤية والمشاهدة ومن القول إلى التعامل، نحن هنا ننتقل إلى التجربة المعاشة والمعرفة المباشرة؛ حيث تنسج الوقائع التاريخ من هنا يؤكد التريكي بقوله : لقد عشنا نحن طلبته في تونس فترة هامة من حياته الفلسفية هي مسيرة تكاد تكون مختلفة أو اذا اردنا استعمال تعابير فوكو نفسه هي؛ نقطة عبور تتشابك فيها الشروط التاريخية والموضوعية للزمان والمكان؛ تقدم لنا وجهاً من وجها ميشيل فوكو أو قناعاً من أقنعته(6).

ثانياً : التجربة التونسية المعاشة:

وهي تجربة تظهر فيها العلاقة الانسانية المعاشة بين الاستاذ وطلابه الذين تحولوا إلي أصدقاء له؛ يحيا معهم ومع طموحاتهم ومشاكلهم الكبيرة والصغيرة. ويمكننا تقديم بعض الملامح التي تظهر هذه الصورة .

مثل تفاعل فوكو مع أحداث مارس 1968؛ التي اندلعت لتطالب بإطلاق سراح محمد بن جنات والمساجين السياسيين القابعين في السجون... في هذه الفترة يقول التريكي قررنا أن نستثني من الإضراب دروس ميشال فوكو؛ لأننا اعتبرناها مكسباً لتونس لا مجال لتعطيلها... فأعلمناه بذلك ووافق... وكنا نحضر هذه الدروس حتى نبعد عنه الشبهة والقلق. عندما كان فوكو بصدد القيام بدرسه العمومي وكان الطلبة معتصمين في بهو الكلية دخل عليه فجأة جورج لاباساد Georges Lapassade أستاذ علم الاجتماع وصاح

في وجهه "ألا تستحي! الطلبة يضربون والبوليس يحاصرهم وأنت تدرَس كأن شيئاً لم يقع!" أنفعل فوكو وصمت قليلاً ثم اطرده بعنف صائحاً "أخرج أخرج من هنا"...

وبعد أحداث 15 مارس 1968 قامت السلط التونسية؛ بأعتقال القيادات الحالية والتاريخية لحركة برسبكتيف ولبعض قيادات الحزب الشيوعي التونسي... في ذلك الظرف الصعب والخطير حول فوكو سكنه في سيدى بورسعيد إلي مقر لاجتماعات الطلبة ولممارستهم. وقامت برسيكتيف بنقل الآلة الناسخة التقليدية إلي دار فوكو فتمت هناك كتابة المناشير وطبعها بل ذهب فوكو إلى أبعد حد في إعانتنا فكان يحمل الطالب حاتم الزغل في سيارته كل ليلة في حدود منتصف الليل؛ ليوزع هذا الأخير المناشير في أنحاء عديدة من مدينة تونس ويبقي فوكو في سيارته يترصد...

كان فوكو وقف تعبير التريكي يحب طلبته ويضع نفسه علي ذمّتهم؛ كلّفه ذلك ما كلّفه. شك البوليس في إمكانية إعانة فوكو لليسار التونسي فأوعر لميليشيات الحزب الحاكم بضربه في ليلة من ليالي الشتاء. نتوقف هنا للتأكيد علي ما جمع فوكو وطلابه ليس فقط الدروس النظرية الاكاديمية ولا العلاقات الجامعية بل وهذا هو الأهم التجربة الانسانية الجماعية المتمثلة في المشاركة في النضال الطلابي والممارسة السياسية. ولنا أن نتوقع أثر هذه التجربة في تطور فلسفة فوكو؛ يقول التريكي اقتناعي أن هذه المعايشة للأحداث الطلابية من قبل فوكو؛ كان لها أثرها الذي لا يستهان به في تغيير فلسفة ميشال فوكو وممارساته. ومن خلال هذا الوعي الجديد. نجد أن ميشيل فوكو سيعطي للفلسفة تحديداً متصلاً بالواقع، وذلك لأول مرة في جريدة لابراس التونسية حيث يقول بأن الفلسفة تستطيع الآن أن تشخص الواقع الحالي الآني. وهي فكرة يعرف المختصون في فلسفة فوكو؛ أنها ستكون طاغية في كتاباته المقبلة. فبعد أن كان اهتمامه الفلسفي قد سلط علي فترات تاريخية. تحول توجه الفكر الفلسفي عنده إلى الآني وبذلك التحم بالنضال والالتزام.

يعترف فوكو بتأثير نضالنا علي تشكيل أفكاره وممارساته وتعديلها. —عاش فوكو في تونس من خلال نضالاتنا صدمة قوية وتجربة حاسمة أقنعته بوجوب الالتزام في الممارسات الفلسفية. تحول جذري جعله، عندما عاد إلى باريس، إلى تكوين فريق المعلومات حول السجون" (G.L.P). عبّر فوكو عن ذهوله وإعجابه بطلبته في تونس، رجالاً ونساءً؛ هؤلاء الذين عرَضوا حياتهم للخطر؛ "بسبب كتاباتهم لشعارات علي الملصقات أو بسبب توزيعهم لها، أو جراء تحريضهم للآخرين ليقوموا بالإضراب". كما ذكر ذلك.

في السنة الموالية استتبّ لنا الأمر واستطعنا أن نسيطر علي أقسام كثيرة من الجامعة

التونسية؛ فقرَرنا أن نفتك المنظمة الطلابية من الدستوريين ولاحظنا أن نظام الانتخابات والعلاقة بين القيادة والقاعدة .

ثالثاً : أثر فوكو الفلسفي في طلابه:

لقد أتاحت محاضرات فوكو لطلابه النقاش والحوار حول قضية الفلسفة وكيفية تناولهم لها ومنهجية قراءة الفلاسفة المختلفين. بعد الاستماع لدرس فوكو حول نيتشه سأله التريكي؛ لما لا تكون لك قراءة خاصة متمايزة عن قراءة دولوز له. ورغم أنه يصعب ايجاد قراءة أخري مختلفة كما يذكر فوكو؛ يجب علينا أن نفكر بطريقة أخري. وفي محاضرة أخري كما يضيف التريكي حول قراءة تاريخ الفلسفة قراءة مغايرة اعتمد فوكو نيتشه بطريقة أثرت في فهم التريكي للفلسفة جذرياً كما يخبرنا وكانت هذه المحاضرة رداً كما يقول علي تساؤله السابق لفوكو؛ [7] ويؤكد في نهاية هذه الفقرة علي أنه لم يعد قادراً علي قراءة تاريخ الفلسفة خارج الإطار الذي حدده ميشيل فوكو، بل إنه يؤكد هذه القناعة بواقعة حدثت بينه وبين استاذه جيرار لوبرن؛ الذى درس لهم نيتشه؛ وأنه كتب في الامتحان النهائي مقالاً حول نيتشه استوحاه من محاضرة فوكو واعتمد طريقته في قراءة تاريخ الفلسفة؛ وكيف ان هذا المقال نال تقدير استاذه الذي صار يتحدث عنه كإنجاز فلسفي.[8]

يقارن التريكي بين اهتمام فوكو بطلابه التونسيون؛ الذي يشعر بشغفهم للمعرفة وهو ما لا يفعله مع الطلبة في الجامعات الفرنسية. ويذكر دروسه الفلسفية في الجامعة التونسية دروسه عن ديكارت وهوسرل، كما قام بتدريس علم النفس والجماليات. ان مهمة التريكي في الفصل الذى خصصه عن فوكو؛ ليست استقصاء حياة الفيلسوف الفلسفية والسياسية في الجامعة التونسية بل هو يركز علي ما الذي غير وجهة تفكيره وممارساته. ويعدد ثلاثة نقاط تحول في فلسفة فوكو حدثت في تونس وكان لها أثرها في هذا التحول.

اولها انه لأول مرة في تونس يتولى فوكو تدريس الفلسفة بعد أن كان يقوم بتدريس علم النفس في الجامعات الفرنسية. «وعلي هذا الاساس يمكننا قراءة كتابه «اركيولوجيا المعرفة» الذى حرر القسم الاكبر منه في سيدى بوسعيد بتونس. فهو كتاب ذو بعد فلسفي تنسيقي؛ قد حاول فوكو من خلال منهجيته التي تختلف في أبعادها وتظهر انها عن المنهجية البنيوية؛ فقد قربت اللحظة التونسية فوكو من الفكر الفلسفي المنهجي بعد ما كان همه البحثي قد انصب علي علم النفس ثم علي تاريخ الأفكار. [9]

استمر اهتمام التريكي بفوكو وحضوره الفلسفي في تونس بغد وفاة فوكو؛ حيث قام بتكوين فريق بحث حول فلسفته تحت عنوان(لنفكر في الحاضر) وعقدت ندوة نوقشت فيها

الأبحاث المختلفة التي أعدها أعضاء هذا الفريق البحثي في 11–10 من أبريل بالتعاون مع نادي الطاهر الحداد. يقول التريكي عاش فوكو في تونس خلال نضالاتنا صدمته قوية بتجربة حاسمة اقنعته بوجوب الالتزام في الممارسات الفلسفية. (10)

الهوامش والملاحظات :

1- الزاواوي بغورة : ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر؛ دار الطليعة ، بيروت 2002.

2– فتحي التريكي: اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو الفكر العربي في مائة عام. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2002.

3– فتحي التريكي : الذاكرة والمصير، الدار المتوسطية، تونس 2021.

4– يمكننا هنا أن نقارن بين فوكو وبين جيل دولوز الذي كتب عن القضية الفلسطينية ودافع عن اللاجئين الفلسطينين وفوكو الذي لم يتخذ اية مواقف مع القضايا العربية.

5– التريكي : المصدر السابق، ص66 .

6– المصدر السابق ، ص66.

7– المصدر نفسه، نفس الموضع.

8– المصدر السابق.

9– المصدر نفسه، ص94.

MONICA SABOLO

LA VIE CLANDESTINE

roman



GALLIMARD

السيرة الذاتية بين هشام شرابي وفتحي التريكي

ماهر عبد المحسن

باحث

السيرة الذاتية واحدة من الفنون الأدبية ذات الأهمية الخاصة، لأنها تربط بين الذاتي والموضوعي، فتعبّر عن الفرد من خلال الجماعة، وعن الجماعة من خلال الفرد، كما أنها تربط بين جغرافية الحدث وتاريخيته، لأن الكاتب لا يروي الأحداث من على مسافة، واقعية أو خيالية، ولكن انطلاقاً من خبرة واقعية، جاءت وليدة انخراطه في الأحداث.

وتختلف السيرة بحسب السارد، غير أن السيرة التي يخطّها المثقف، الفيلسوف بخاصة، يظل لها أهمية خاصة لأن المفكّر المتأمل، لا ينقل الوقائع فحسب، وإنما يقوم بوضعها على طاولة البحث، بحيث تكون موضوعاً للفحص والتحليل واستخلاص النتائج التي هي بمثابة العبرة، أو الحكمة بلغة الفلسفة.

وفي هذا السياق، سوف يدور موضوع مقالنا حول السيرة الذاتية لدي اثنين من المفكرين العرب، من أصحاب النضال السياسي والفكري، وهما الفلسطيني هشام شرابي والتونسي فتحي التريكي.

ولعل أهم ما يميز هذين المفكرين الكبيرين هو محاولتهما الدائمة الربط بين الفكر والواقع، فيتحدث شرابي عن الدور الاجتماعي للمثقف، ويتحدث التريكي عن النضال اليومي.

وتتبدي الصعوبة لدي هذين المفكرين في ربط الفكر بالواقع أو النظري بالعملي في كونهما مارسا العمل الأكاديمي والعمل السياسي على السواء، بالرغم من أنهما مجالان مختلفان ومتباعدان. فإلى أي مدى نجحا في تحقيق هذا التقارب والربط بين هذين المجالين المتباعدين؟ وإلي أي مدى يمكن أن يكون النضال النظري نضالاً حقيقياً، قادراً على إحداث التغيير؟ بعبارة

أخرى، إلى أي مدى يمكن أن تتحول الثقافة من دائرة النضال بمعناه الرمزي إلى النضال بمعناه الحقيقي؟
هذا ما سنحاول الإجابة عنه في السطور التالية، من خلال قراءة وتحليل السيرة الذاتية «الجمر والرماد» لشرابي، و «الذاكرة والمصير» للتريكي.

الذات والحفر في الجذور:

مثل كل كتّاب السيرة الذاتية يبدأ شرابي من النهاية عائداً إلى البدايات الأولى. وشرابي، بالرغم من منهجيته، كمثقف أكاديمي، لم يكن حريصاً على وضع الأطر النظرية لسيرته الذاتية، ولكنه بدلاً من ذلك، كان حريصاً على البدء من الواقع، ليجعل من الأحداث المتأزمة نقطة انطلاق. فقد غادر واشنطن وشرع في تقديم استقالته من جامعة جورجتاون، التي كان يدرّس فيها لعدة سنوات ماضية، وقرر الإقامة في لبنان غير أن تردي الأحوال، ووقوع أحداث السبت الأسود التي راح ضحيتها عشرات المدنيين، جعله يعود إلى واشنطن ويعدل عن استقالته، ليستكمل حياته هناك مرغماً. وعن هذه الظروف يقول:

«هذا الكتاب حصيلة تلك الفترة القلقة. بدأت في كتابته صيف 1975 لأسجل فيه نهاية مرحلة من حياتي ظننتها انتهت وبداية مرحلة جديدة ظننتها بدأت، أو على وشك أن تبدأ، إلا أن المرحلة الجديدة لم تتحقق والمرحلة السابقة مازالت مستمرة. ويغمرني إحساس في هذه اللحظة أن الفرصة قد فاتتني وأنني لن أعود أبداً إلى وطني، بل سأمضي ما تبقى لي من العمر هنا في هذه البلاد الغريبة، وأني سأموت فيها. لكن لا... هذا لن يحدث. شعبي هو جزء من حياتي لم أتركه يوماً، ووطني أحمله في قلبي، لا أقدر أن أتخلى عنه. سأعود يوماً... » (هشام شرابي، الجمر والرماد، دار الطليعة، بيروت، 1975م، ص9).

وخلافاً لشرابي، يحرص التريكي على وضع إطار نظري في مقدمة سيرته الذاتية يوضح فيه مفهومة عن كتابة السيرة الذاتية بعامة، ومنهجيته هو الخاصة في كتابة السيرة. فالسيرة الذاتية، عموماً، لها محاور ثلاثة، الأول يتأسس على الشعور والثاني على العقل والثالث على السلوك (أخلاقيات التعامل). ويميل التريكي، بحسب تصريحه، إلى المحور الثالث بنحو أكثر وإن لم يغفل المحورين الآخرين. وإذا كان شرابي قد انطلق من الحدث، فإن التريكي ينطلق من الذات، وفى هذا المعنى يقول التريكي:

«وشخصياً في هذا الوصف لمسيرتي الذاتية سأركز على المحور الثالث دون أن أترك جانباً المحورين الأولين، لأنني أبتغي أن يكتشف القارئ بعض الجوانب في مسيرتي، والتي لم أتحدث عنها كثيراً أو التي بقيت غامضة... إني أعتبر كل كتبي التي ألفتها أو

التي حررتها أو التي شاركت فيها هي محطات نضالية من أجل عيش مشترك في كنف الكرامة. والاشتراك هنا يكون مع الأخ والصديق والزميل والمواطن والإنسان، ولكن وأيضاً مع الحيوان ومع الطبيعة من خلال قيم الجمال والكرامة... » (فتحي التريكي، الذاكرة والمصير، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2020م، ص10).

ويُلاحظ أن اختيار التريكي للمحور الثالث (أخلاقيات التعامل) فيه انحياز لجانب السلوك والعمل، الذي يعبّر عنه بمقولة « النضال»، غير أنه يظل، بالرغم من ذلك، مرتبطاً بالسلوك العلمي والثقافي عندما يؤكد على أن كتبه ومشاركاته العلمية هي نوع من النضال من أجل عيش مشترك في كنف الكرامة. فإلى أي مدى سيظل النضال عند التريكي ثقافياً ونظرياً؟ وإلي أي مدى سيظل النضال عند شرابي عملياً؟

في الحقيقة أن الإجابة على هذا التساؤل تستوجب الرجوع إلى النشأة، وإلى الظروف الاجتماعية والسياسية التي شكلت شخصية وعقلية المفكرين، فكلاهما نشأ في ظروف سياسية دكتاتورية قمعية لا تسمح بحرية التفكير أو التعبير، فضلاً عن المشاركة السياسية، فكان القمع قادماً من جهة الاحتلال الاسرائيلي في حالة شرابي، وكان قادماً من جهة النظام البورقيبي في حالة التريكي. كما أن المفكرين كانا ينتميان، اجتماعياً، إلى طبقات ميسورة الحال، تغدق العطايا وتساعد المحتاجين. ويشترك المفكران كذلك في كونهما غادرا الوطن فراراً من القمع، ومارسا العمل الأكاديمي في بلدان أجنبية، شرابي في أمريكا والتركي في فرنسا.

وعن النشأة يتحدث شرابي في حالة من الصدق تكشف عن الفوارق الطبقية التي عاش طفولته في ظلها، فيقول:

«تعودنا أن نسكن البيوت الواسعة ونتمتع بالحياة كما نريد، لا نعرف للحرمان معنى، كأن السعادة حقاً طبيعياً لنا. تعلمنا منذ الصغر أن ننظر إلى الفقراء بمنظار خاص. كان الفقراء جزء من حياتنا، لكنه كان خارجها بعيداً عنها، كالأكواخ المتناثرة حول أحيائنا الفخمة. كان الفقراء بشراً مساكين نرأف بهم ونتألم لفقرهم لكنهم كانوا ينتمون إلى عالم آخر. وكان منظر المتسولين الذين يملأون شوارع مدننا منظراً طبيعياً بالنسبة إلينا، فلم يزعجنا أو يدفعنا إلى تأنيب الضمير، ولم يدر بخلدنا أن هناك علاقة بين ثرائنا وبؤسهم» (الجمر والرماد، ص ص17– 18).

هذا الوعى الطبقي لدي شرابي لم يقف عند حدود الوصف الظاهري للفروق المادية التي كانت بين الأغنياء والفقراء، وإنما امتد ليشمل تحليلاً مهماً للأبعاد النفسية والسياسية لهذه الطبقة المنعّمة التي كان ينتمي إليها، ففي الفقرة التالية يصف شرابي كيف يمكن

للطبقات الغنية أن تنعم بحياتها الرغيدة دون أن تشعر بالذنب. فالمسألة تتجاوز مجرد الاعتياد والنظر للآخر الفقير على أنه ينتمي لعالم مواز، فيقول:
«كنا نشعر بالشفقة نحو هذه المخلوقات التعسة، وكان شعورنا هذا يسبغ علينا ارتياحاً معنويا عميقاً. كلما تكرمنا على متسول بقطعة نقود صغيرة وراح يدعو إلى الله أن يوفقنا ويحفظ شبابنا ويخلينا لآبائنا وأمهاتنا، أحسسنا بأن الله إنما يكافئنا على أعمالنا الطيبة فيغمرنا الرضي على أنفسنا وتكبر فضائلنا بنظرنا» (المرجع السابق، ص18).
وتكمن أهمية هذا التحليل في قدرة شرابي على الوصول به إلى ذروة التنظير، بحيث يصلح لتفسير المواقف السياسية للطبقات الغنية، وهي مسألة تعيشها المجتمعات العربية هذه الأيام بعد ثورات الربيع العربي. فكثيراً ما تتعجب الشعوب المقهورة من مواقف الطبقات الغنية من رجال الأعمال والفنانين ولاعبي الكرة، الذين احتلوا قمة المجتمع ودانت لهم كافة أسباب الرفاهية.
يتحدث شرابي بشجاعة منقطعة النظير، ويحاول أن يبحث مفاهيمياً عن أسباب هذه المفارقة التي تجعل الطبقات الغنية تنادي بنفس مطالب الفقراء والمقهورين عندما تتردي أوضاع البلاد وتتهدد مصالح الأمة. لا يتحدث شرابي عن ذلك الصنف من الناس الذين يأخذون أقصر الطرق وينحازون للمحتل أو الديكتاتور، فهؤلاء قد باعوا القضية، ولا يفسر سلوكهم سوي دافع الأنانية الذي يعبّر عنه ب «المصلحة». أما شرابي فيتحدث عن صنف آخر من الأغنياء لم يزل مؤمناً بالقضية، لكنه يعتبرها قضية تخص طبقته لا عموم الشعب، فهو لا يدافع عن مصالح مادية فحسب، لكن عن قيم أخلاقية أولى بالرعاية يعبّر عنها بمقولة «الكرامة». وفي هذا المعنى يقول:
«كانت أهم القيم في حياة الطبقة الاجتماعية التي انتميت إليها هي المكانة الاجتماعية واسم العائلة والكرم التظاهري تجاه الضيف. كان للكرامة معنى خاص عند هذه الطبقة، فأقل شيء يثير شعورها بالكرامة. من هنا، في فترة الاحتلال، اتخذ الشعور الوطني عند هذه الطبقة شكل كرامة أهينت أكثر منه شكل حق قومي أو حرية ديست. فكأن كرامة العائلة والحق القومي والحرية أشياء متساوية. أما أن الشعب كان يعيش حياة ذل وقهر، وتُهان كرامته كل يوم، فأمر لم يكن يدخل في مفهوم هذه الطبقة» (نفسه، ص ص18– 19).
إننا أمام طبقية من نوع آخر، طبقية نتشوية قيمية تميز بين أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد. والحقيقة أن شرابي يتحدث عن طبقته، التي انتمي إليها بحكم النشأة والتربية، بروح نقدية بعد أن تجاوز مرحلة البدايات ونضج وعيه وأصبح قادراً على رؤية المشهد كلياً. إنه يحلل الطبقة ويشرّح العقل، ليكشف عن البنية الذهنية التي تحكمت في هذه العائلات،

ومن ثم عن المفارقة التي عاشها قادة هذه الطبقة ونقلوها إلى الأجيال التالية. وفي هذا السياق، نقرأ:

«أما قادة هذه الطبقة ومفكروها الذين تكونت عقولنا على أيديهم فكانوا يرون المجتمع والتاريخ من خلال موقعهم الطبقي وقيمه ومصالحه. كان الماضي بالنسبة إليهم هو العصر الذهبي، عصر العز والمجد. وكانت مقارنة الماضي بالحاضر عملية مؤلمة، لأنها كانت تبرز الفارق بينهما. وكان قادتنا ومعلمونا يكرهون الغربي ويعشقونه في الوقت نفسه. كان الغرب بالنسبة إليهم مصدر كل ما تشتهيه أنفسهم، وفى الوقت ذاته مصدر ذلهم وتعاستهم. هكذا غرسوا فينا مركب النقص من الغرب وعقدة تقديسه معاً، وغدت مفهوماتنا القومية تعصبية بعيدة البعد كله عن المفهومات الاجتماعية والتاريخية الصحيحة» (نفسه، ص18).

على الجانب الآخر ينجح التريكي في حل المعضلات الناجمة عن التعارض بين الماضي والحاضر عن طريق «الذاكرة»، وتلك الناجمة عن الصراع بين الأنا والآخر عن طريق «العيش المشترك»، ويظل مفهوم «الكرامة» هو القيمة المهيمنة في خطاب كلا المفكرين. فيقول:

«لكل ذلك تكون الذاكرة ركيزة الحاضر، والتقاليد هي عامة تأصيل الذاكرة في الحاضر وهي حضور الماضي واستمرار حيوي للوظائف الأساسية للمجتمع. فليس الحاضر تقويض تلك الذاكرة وتلك التقاليد، ولا يمكن أن يكون تكسير ما قد ركزته الذاكرة من تقاليد اجتماعية حيوية تضمن استمرارية نمط العيش في المجتمع... وبهذا المعنى تبقى الذاكرة حيوية في الحاضر، وبهذا المعنى تبقى التقاليد ضماناً لها» (الذاكرة والمصير، ص ص17– 18).

حتى هنا يتحدث التريكي بمنطق الآباء، الذي يعلّي من قيمة الماضي ويربط بين التقاليد والكرامة، وهو ما كان محلاً للنقد من قبل شرابي. غير أن التريكي يمضي إلى نهاية الشوط، بحيث يستطيع التوازن بين الماضي والحاضر، بين التقاليد الحيوية الضامنة للذاكرة والدافعة إلى الأمام، وتلك الجامدة التي تعود بالوعي إلى الوراء وتمنعه من بلوغ المستقبل، فيقول في تأكيده لهذا المعني:

«أما إذا أصبحت هذه الذاكرة وهذه التقاليد ثوابت مانعة لكل تحول فكري واجتماعي، إذا تحولت إلى نسق يفرض السكون والسكوت والثبات والانغلاق، فإن الحاضر يتحول إلى عملية صراع مع هذا النسق فيفرض بدوره التجاوز بأن يعود إلى الذاكرة لإظهار عوامل التغيير والحركة فيها كما يفرض النظر إلى المستقبل والمصير ركيزة للتحويل وللعيش المشترك في كنف الكرامة» (المرجع السابق، ص18).

ويشترك التريكي مع شرابي في كونهما ينتميان إلى طبقة منعمة تعيش حياتها في راحة وطمأنينة، ولا تعرف الشقاء المادي ولا معاناة الحاجة، فقط تقضي أوقاتها في التمتع بمظاهر الثراء والترف. فيصف التريكي البيئة التي نشأ وتربى فيها قائلاً:

«مثل غالبية العائلات الكبرى بصفاقس كنا نقطن في» جنان» بطريق تنيور يبعد عن وسط المدينة ما يزيد عن الأربعة كيلو مترات. ومساحة الجنان الذي اقتناه جدي من أخته وبني في وسطه منزلاً كبيراً نسميه «برجاً»، فى أواسط الثلاثينيات من القرن الماضي، تزيد عن ثلاثة هكتار تقريباً، خصص الطرف الشمالي الشرقي منه المحاذي للطريق لبناء مقر كتّاب لتعليم الصغار ومغازة وسطحاً لجمع مياه الأمطار ومأجلين لعابري السبيل. وكان ذلك نواة مركز للحي، حيث انضافت إليها مخبزة (كوشة) ودكاكين لمهن متعددة واتخذ اسم مركز سعد الله...» (نفسه، ص22).

وواضح من الوصف أن الحياة الباكرة للتريكي كانت مترفة ومنعمة، خاصة أن مقر السكن (البرج والجنان) كان يبعد كثيراً عن العاصمة، ما يعني أنه إنما كان يعيش في عالم سحري منفصل عن المدينة بكل صخبها وضجيجها، وأن عالم التريكي في مرحلتي الطفولة والشباب، كان عالماً له قوانينه المخملية الخاصة. وفي هذا السياق يصف التريكي حياة الشباب في البرج بعد أن أدخلت عليه التحسينات قائلاً:

«بيت السهرة هي أحدث بيت في البرج أدخل عليها والدي تحسينات كثيرة وقد جاءت مستقلة نوعاً ما عن صحن الدار تفتح قبله على سطحة جميلة وعلى شجرة التوت عظيمة الشكل وأشجار مثمرة أخرى والزهور والورود... لذلك اخترتها عندما أصبحت شاباً يافعاً لأراجع فيها واجباتي المدرسية ولأستقل بذاتي هناك أطالع الكتب وأستمع إلى الموسيقى، وفيها أيضاً استقبل أصدقائي وفيها أيضاً أنظم بمناسبة أو بغير مناسبة حفلات راقصة تحضرها أخوتي البنات... كانت بيت السهرة فضاء لممارسة حريتي وتحقيق ذاتيتي... فعز على خروجي منه... وقد انتبه أبي إلى ذلك فاقترح عليّ تعويضها بالبيت القبلية في العلو فقبلت ذلك عن مضض... « (نفسه، ص29).

الأنا وقبول الآخر:

علاقة مفكرينا الكبار كانت وطيدة بالآخر، سواء أكان الآخر العربي أو الغربي، وكان لها دور كبير وهام في تشكيل وعيهما. والآخر العربي، الذي نقصده، هو الجار الذي كان يحيا على مقربة من كلا منهما، غير أنه لا ينتمي إلى الطبقة نفسها، وإنما إلى طبقة أدنى في السلم الاجتماعي، ومن ثم لم تكن علاقة تقوم على التكافؤ والندّية، بقدر ما كانت تقوم على التعاطف وبذل الصدقات. وفي هذا المعنى يتحدث شرابي عن الطقوس الأسرية التي

كانت تحيط بأعمال البر والصدق على الفقراء قائلاً:

«كانت جدتي من أسرة أرستقراطية متدينة، وكانت كل يوم جمعة توزع الصدقة على الفقراء بعد صلاة الظهر، وكانت تدير الراديو إلى أقصى علوه لسماع تلاوة القرآن، فيمتلأ البيت بصوت المقرئ والبخور الذي كانت تحمله وتدور به في غرف البيت تردد الصلوات والدعاء. وبعد خطبة الجمعة كان الفقراء يأتون بالعشرات ويجلسون في الحديقة أمام مدخل البيت الشرقي القريب من المطبخ. فيقدم لهم الطعام ويأكلونه بصمت وهم وقوف في الشمس أو جلوس على درج المدخل» (الجمر والرماد، ص18).

ويميز شرابي بين الطقوس العائلية التي شب عليها ولم يكن له يد فيها وبين موقفه الناقد منها، فقد يشارك فيها بحكم الوراثة والسن الصغيرة، لكنه يظل واعياً بحجم المفارقة، فيعبّر عن ذلك قائلاً:

«وكانت جدتي بعد ذلك توزع عليهم الملابس القديمة وقليلاً من النقود وعدداً من الأرغفة التي كانت قد «كبستني» بها. وكنت بالرغم من تأففي من «التكبيس» وتمتمات جدتي أتقبل هذه الطقوس دون تساؤل. فلم أشعر بالغضب أو الخجل لما كانت تمثله أعمال التقوى والإحسان هذه إلا بعد عدة سنوات، بعد أن توفيت جدتي وأصبحت أرى الحياة في ضوء جديد» (الموضع نفسه).

ويمكننا أن نعثر على طقوس عائلية شبيهة لدي التريكي عندما يقول:

«وكان جدي أحمد ويُكني باسم حميد تلطيفاً واحتراماً هو الشيخ العالم الوحيد في المنطقة. فكان الجيران كثيراً ما يأتون إلى البرج ليؤمهم في صلاة الجماعة لا سيما صلاة الظهر والعصر وأحياناً صلاة المغرب فكانت السطحة تعج بهم. بعد الصلاة تُنصب الموائد للقهوة والحلويات ثم للعب الدومينو ولعب الورق كما تُقام نقاشات حول الدين والمجتمع والسياسة « (الذاكرة والمصير، ص25).

ويُلاحظ غلبة الروح الدينية على علاقة الأنا بالآخر لدي كل من شرابي والتريكي، وهي جزء من الطقس الاجتماعي الذي تمارسه العائلات الكبيرة تجاه الجيران والأصدقاء. كما يُلاحظ أن التريكي، خلافاً لشرابي، يبدو متصالحاً مع العالم المحيط، الذي شيدته الأسرة ورسّخت فيه تقاليد العائلة في علاقاتها ببعضها البعض وفى علاقاتها بالآخرين. وكما كانت «الكرامة» هي القيمة التي تحرص عليها العائلات الكبيرة بديلاً عن الوطنية بمعناها السياسي عند شرابي والاجتماعي عند التريكي، فإن قيمة «الضيافة» أو «الكرم» كانت هي المحرك للعلاقات الإنسانية بين الأفراد والجماعات، وهو ما طوره التريكي، نظرياً، فى مقولة «العيش سوياً»، وليس أبلغ تعبيراً عن هذا المعنى من القصة التي

رواها التريكي عن الأسرة الفقيرة التي فقدت مسكنها ولم تجد مكاناً بديلاً تأوي إليه فاستضافتها أسرة التريكي دون مقابل لحين تدبير مسكن بديل، فيقول:
«بعد ساعتين تقريباً حل ركب العائلة في كريطة، عربة يجرها حمار، فتم استقبالها بحرارة وسادت بيننا علاقة متينة ارتقت إلى مستوى المودة والاحترام... جاءت هذه العائلة لتمكث في البرج أشهراً معدودات ولكن ضيافتها دامت خمسة عشر سنة كاملة ولم تغادر البرج إلا بعد أن كبر الابن وتخرج من الدراسة وتوظف واشتري منزلاً له وعائلته...» (المرجع السابق، ص300).
وإذا كانت المفارقة الطبقية هي التي حددت طبيعة العلاقة بين الأنا العربي والآخر العربي ، فإن المفارقة الحضارية هي التي حددت طبيعة العلاقة بين الأنا العربي والآخر الغربي، وهي المفارقة الأكثر تطرفاً، لأنها علاقة تلميذ بأستاذه من ناحية، ومن ناحية أخرى هي علاقة غاصب (محتل) بمغتصب. فكيف كُتب لهذه العلاقة أن تتحقق وتستمر؟ هل هي الاعتبارات العملية البرجماتية أم الاعتبارات الإنسانية التي تسمو فوق كل خلاف؟
في هذا السياق يتحدث شرابي عن أقرب الأستاذة إلى قلبه عندما كان يدرس في جامعة شيكاغو، وهو الألماني اليهودي أرنولد براجستراسر، أستاذ التاريخ الألماني، ورئيس لجنة تاريخ الحضارة، التي التحق بها شرابي في مرحلة دراسته للدكتوراه، فيقول عن علاقته بهذا الأستاذ:
«توثقت عرى الصداقة بيني وبين برجستراسر في الأسابيع الأولى من فصل شتاء 1948. كان يدعوني لتناول القهوة في «الدراج ستور» أو الغداء في نادي الأساتذة... وكنا أحياناً نذهب إلى خارج الجامعة، إلى مطعم إيطالي أو صيني في الشارع رقم ٥٥. وكنت أتخوف من هذه المشاوير وأحاول تجنبها قدر الإمكان، لأنها كانت تستدعي ركوب سيارة برجستراسر القديمة. ولم يكن قدم السيارة هو ما يثير مخاوفي، بل أسلوب برجستراسر في القيادة، خصوصاً في الشوارع المغطاة بالثلوج» (الجمر والرماد، ص116).
ويتبدى البعد الإنساني هنا بين شرابي وأستاذه، الذي اتخذ شكل الصداقة، بل والأخوة بنحو ما صرّح شرابي في السطور التالية. والحقيقة أن العلاقة لم تتوقف عند الحدود اليومية البسيطة التي يمكن التعبير عنها بمقولة» الصحبة»، ولكن امتدت لتكون علاقة فاعلة ومؤثرة في شخصية شرابي نفسياً ومعنوياً، خاصة في تلك المرحلة الحرجة التي كان يحتاج فيها إلى الدعم. فيقول:
«كان برجستراسر بالنسبة لي بمثابة المنقذ النفسي والمعنوي في تلك الفترة. ولا أظن أني كنت أستطيع التغلب على الصعوبات التي لاقيتها في الأشهر الأولي بالسرعة ذاتها لولا

عطفه وتشجيعه ومساعدته. كان بالنسبة لي أخاً كبيراً وصديقاً أستطيع الاعتماد عليه» (المرجع السابق، ص117).

ولم يقتصر تأثير برجستراسر على شرابي على المستوى النفسي فحسب، لكن على المستوى الفكري كذلك. فقد قرأ برجستراسر نيتشه بنحو موضوعي، بينما رأي شرابي أن نيتشه ينبغي أن يُقرأ بنحو متحيز، وكتب لأستاذه وجهة النظر هذه. وعندما تلقى الرد كان هذا شعور شرابي:

«ولعلي لا أبالغ إذا قلت أنني لم أستلم رسالة قط كان لها الوقع الفكري الذي تركته هذه الرسالة في نفسي. فقد وضعتني ولأول مرة إزاء مشكلة المنهجية التي لم أجابهها حتى ذلك الحين. ناقض برجستراسر في رسالته كل ما تعلمته في الجامعة الأمريكية في بيروت» (نفسه، ص118).

لقد تعلم شرابي من أستاذه كيف يميز الباحث بين التحيز الأيديولوجي والتحليل الموضوعي للنصوص، وهي مسألة غابت عنه طويلاً، وحجبتها ثقافته الماضية التي جلبها معه إلى شيكاغو، فيقول:

«مع الوقت مكنتني المنهجية الموضوعية، التي بدأت باستيعابها منذ الأشهر الأولى من التحاقي بجامعة شيكاغو من التخلص من أدران ثقافتي الماضية، وخطوت بواسطتها خطوات فكرية كبيرة إلى الأمام» (نفسه، ص120).

ويظل التساؤل مطروحاً، هل البعد الإنساني هو الذي يمكنه أن يذيب الفوارق بين البشر، أم البعد العلمي، أم هما معاً؟

حتى نصل إلى إجابة واضحة نحتاج إلى التعرض لتجربة التريكي مع ميشيل فوكو، الشبيهة بتجربة شرابي مع برجستراسر. وفي هذا السياق، يُلاحظ أن التريكي يهتم كعادته، منهجياً، بوضع الإطار النظري لأفكاره المتعلقة بسيرته الذاتية قبل الخوض في تفاصيلها. فيحدثنا عم مفهوم الصداقة قبل التحدث عن أهمية الآخر في حياته، فيقول:

«معاني الصداقة كثيرة تتواتر مع الدوام والوفاء والإخلاص. وكان أرسطو قد جعل منها مصدر الكرم ونكران الذات والاعتدال والمحبة بل هي شرط العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى السعادة. فلا يتحقق رغد العيش إلا بالألفة والمحبة والصداقة والعلاقات الحميمية. فالصداقة كنه الحياة الجيدة» (الذاكرة والمصير، ص51).

وأهم ما يمكن ملاحظته في كلمات التريكي حول الصداقة هو تحويل الفلسفة إلى أسلوب حياة، وهي مسألة لها صدى إيجابي في نضالاته الفكرية والسياسية ، ويمكن أن تكون مدخلاً جيداً لفهم فلسفته من ناحية، و للإجابة على أسئلة البحث حول معني النضال في

مستوييه الرمزي والواقعي من ناحية أخرى.
إذا انتقلنا إلى علاقة التريكي بفوكو، فسنجد تجليات عديدة للصداقة في أبعادها الإنسانية والعالمية، بنحو ما وجدناها في صداقة شرابي مع برجستراسر. وعن البعد الإنساني في علاقة الأستاذ بتلامذته يقول التريكي:
«كنا نلتقي يومياً مع فوكو في الجامعة وأحياناً في مقهى العالم أو في المكتبات، وكان حريصاً على ما نطالعه وما ندرسه... وكان يطلق علينا نحن الأصدقاء الأربعة سكان شقة 1 شارع بورقيبة تسمية «أبناء ماركس وكوكا كولا». فقد كنا في نظره ليبراليين ندافع عن الحرية في كل شئ والحريات العامة وفى الآن نفسه ننادي بالثورة البروليتارية... لم يكن يعتبر ذلك تناقضاً وانفصاماً بل هو التمشي الحقيقي في زمن الديكتاتورية... كنا لا نجد حرجاً في الاعتماد على سارتر وفوكو وريمون آرون ولوي ألتوسير في الآن نفسه... « (المرجع السابق، ص83).
ويمكن للقارئ أن يدرك مدى عمق العلاقة الإنسانية التي كانت بين الطلبة التونسيين وأستاذهم فوكو عندما يعلم أن فوكو هو الذي أقرض طلبته ثمن إيجار الشقة التي قرروا أن يستأجروها ولم يكن لديهم المال الكافي وقتها.
وعلى المستوى العلمي، وفى موقف شبيه بموقف شرابي، يطرح التريكي على فوكو، بعد إحدى المحاضرات، تساؤله حول قراءته لماركس بنحو ماركسي، دون أن تكون له قراءة خاصة، فيجيبه فوكو «كلنا ماركسيون حتى النخاع، لذلك يجب أن نفكر بطريقة أخرى عوض أن نبقى نجتر ماركس». وهنا يعلق التريكي قائلاً:
«في تلك اللحظة لم أفهم إجابته. أن نفكر بطريقة أخرى هي طريقة جديدة للإبداع الفكري... عندما فهمت مقصد هذا التعبير أصبح ديدن تفكيري...» (الموضع نفسه).
ويُلاحظ أن فوكو، مثل برجستراسر، يرفض القراءة الأيديولوجية المتحيزة للنصوص، لكنه لا يقترح «المنهجية الموضوعية « بديلاً، ولكن يقدم اقتراحاً مفتوحاً يمنح الباحث حرية أكبر للفهم، عندما يقول» يجب أن نفكر بطريقة أخري». وهو نفس الاقتراح الذي قدمه للتريكي عندما سأله عن القراءة الدولوزية (نسبة إلى دولوز) لنيتشه. وعن تأثير فوكو يقول التريكي:
«وفى محاضرة أخرى حول قراءة تاريخ الفلسفة قراءة مغايرة اعتمد نيتشه بطريقة أثّرت في فهمي للفلسفة جذرياً وكأن هذه المحاضرة هي رد على تساؤلي الأخير بعد درسه حول نيتشه... كتابي «الفلسفة الشريدة» هو نتاج لهذا التأثير حيث اقترحت أن نقسّم قولنا في تاريخ الفلسفة إلى نوعين: قول داخلي تكون الفلسفة هي بذاتها موضوع التفكير الفلسفي،

وقول خارجي عندما تتدخل الفلسفة في ممارسات خطابية غير فلسفية. والحقيقة أنني لم أعد قادراً على قراءة تاريخ الفلسفة خارج هذا الإطار الذي حدده لنا ميشيل فوكو...» (نفسه، ص84).

النضال بين الثقافي والسياسي:

لا تخلو السيرة الذاتية لكلا المفكرين شرابي والتريكي من النضال، سواء ثقافياً أو سياسياً، غير أن تساؤلنا مازال مطروحاً عن المدى الذي ذهب إليه كل منهما في نضاله ما بين الثقافي والسياسي؟

في سياق المراجعة النقدية التي يقوم بها شرابي تجاه تفاصيل حياته الذاتية يجيب على السؤال بكل صراحة ووضوح. فشرابي نشأ في بيئة ثقافية واجتماعية تفصل بين دائرتي النظر والعمل، وتجعل لكل ميدان رجاله المؤهلين للعمل فيه، فيقول:

«أسأل نفسي الآن، وأنا أخط هذه الكلمات بعد مرور سنين عديدة، كيف غادرنا بلادنا، والحرب قائمة فيها، واليهود يستعدون لابتلاعها..؟ لم يدر هذا السؤال في بالي حينئذ... كذلك لم لم يكن يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء في وطننا لنقاتل. كان هناك من يقاتل عوضاً عنا. أولئك الذين قاتلوا في ثورة 1936 والذين سيقاتلون في المستقبل. إنهم فلاحون وليسوا بحاجة للتخصص في الغرب، موقعهم الطبيعي هنا، فوق هذه الأرض. أما نحن — نحن المثقفين — فموقعنا في مستوى آخر.. نحن نصارع على جبهة الفكر ونقاتل قتال العقل المرير... » (الجمر والرماد، ص ص12–13).

لقد تحدد معنى النضال بالنسبة لشرابي منذ بواكير حياته الأولى، فالصراع سيكون صراع الفكر والقتال سيصير قتالاً للعقل، أما القتال الحقيقي، الذي ينطوي على تضحية بالنفس، فهو من نصيب الفلاحين. ويبدو الأمر وكأن التمييز الطبقي الذي أدركه شرابي في سن الطفولة على المستوى الاجتماعي عاد ليطل برأسه في سن الشباب على المستوى السياسي. والحقيقة أنه ليس اختيار شرابي، لكنه اختيار الطبقة التي نشأ وترعرع بين جنباتها، ولعل هذه التربية هي التي جعلته ينظر إلى واقعة الموت بنحو وجودي هيدجري، أي بوصفه واقعة تحدث للآخرين. فشرابي لم يفكر يوماً في السعي نحو الموت، كمناضل حقيقي، وإنما كان ينتظره في مكتبه وجامعته ووسط حياته الأكاديمية التي تعج بالنظريات، ليس هذا فحسب، بل إنه ملّ الانتظار فقرر أن يواصل حياته كأنها حياة أبديه بغير نهاية.

وفي ذكرياته عن الموت يقول:

«لامس الموت حياتي في فترات مختلفة. فقد اختطف زملاء صغار لي في عهد الطفولة.

وفي مطلع الشباب اختطف أعز أصدقائي الواحد تلو الآخر. ثم اختطف سعادة. وكنت أشعر أنه سيخطفني باكراً. وأيقنت عندما صرت في الثلاثين أن حياتي قاربت على النهاية. وفي الخامسة والثلاثين اعتقدت اعتقاداً راسخاً بأن ما تبقي من عمري لا يتعدى السنوات. وتأكدت أن الموت لا مفر منه لما أصبحت في الأربعين، فى الحقبة التي توفي فيها كيركجارد (43) وسعادة (٤٥) وكامو (47)، لكن الموت لم يأت. ومنذ بضعة أيام احتفلت بعيد ميلادي التاسع والأربعين، وها هي الخمسينيات أصبحت على الأبواب. أصبحت مؤمناً أن الموت قد غض الطرف عني، لهذا لم أعد أتوقعه، وأصبحت أرى المستقبل يمتد أمامي إلى ما لا نهاية. نهاية الحياة لم تعد تثير في نفسي شعوراً مفجعاً» (المرجع السابق، ص148).

ويأتي انتقال شرابي إلى العمل السياسي من منطلق نظري ذاتي أيضاً، لا من منطلق أزمة عامة تعيشها الأمة، أو طبقة الكادحين فيها. فمن ناحية كانت أزمته الوجودية وشعوره بالوحدة دافعاً لالتحاقه بالحزب السوري القومي، حيث يقول:

«كنت أتوق إلى أن أصبح جزءاً من كل أكبر تندمج فيه هويتي الخاصة بهويتي الجماعية الشاملة، وكنت أعتقد أن الصداقة إذا لم يربطها رباط أوسع كهذا وأبعد هدفاً بقيت مبتورة وغير مكتملة. مما دفعني في آخر الأمر إلى الالتحاق بالحزب السوري القومي» (نفسه، ص70).

ومن ناحية أخرى كانت الدراسة الأكاديمية هي السبب المباشر لالتحاقه شرابي بالحزب، حيث يقول:

«كان السبب المباشر لالتحاقي بالحزب دراسة قمت بها وقدمتها في مادة العلوم السياسية في السنة الثالثة من دراستي في الجامعة الأمريكية. كان أستاذنا في تلك المادة شارل عيساوي، فأشار عليّ أن اختار موضوعاً يتناول الحكومات أو الأحزاب المعاصرة. فاخترت موضوع الحزب القومي السوري لا حباً به بل رغبةً في إشباع فضولي حول هذا الحزب الذي كان العدو الأكبر للعرب والعروبة بنظر أعضاء الخلية التي انتسبت إليها في صف الفرشمن» (الموضع السابق).

والحقيقة أن الدور الذي كان يلعبه شرابي في داخل الحزب كان نظرياً ثقافياً، بحيث يتفق وتكوينه الفكري والمنهجي، فكان يكتب مقالات بانتظام في جريدة الحزب» الغد الجديد»، وكان الأكثر قدرة على شرح النظرية المدرحية (المادية الروحية) التي كان يقوم عليها الحزب. وكان أنطون سعادة، مؤسس الحزب، يدرك ذلك تماما، فكان يشجعه على الدراسة في شيكاغو، وعندما وصل النشاط الحزبي إلى مرحلة الكفاح المسلّح، قال لشرابي:

«أنت لا تعرف كيف تحارب.. لكن بإمكانك أن تساعد في أشياء كثيرة.. أريدك هنا بجانبي» (نفسه، ص230).

وفي كل الأحوال، لا مفر، فيما يبدو، من التمييز بين نوعين من النضال، أحدهما فكري والآخر سياسي، حتى داخل العمل السياسي نفسه، فهناك دائماً من يكافحون بالقلم ويبذلون العرق من أجل التغيير، وهناك من يكافحون بالسلاح ويبذلون الدم من أجل نفس الهدف. ولعل في كلمات سعادة، التي أوردها شرابي بمناسبة القبض عليه والحكم بإعدامه، ما يؤكد هذا المعنى، عندما قال:

«... كل ما فينا هو الأمة وكل ما فينا هو للأمة، التي تجري في عروقنا ليست ملكنا، هي وديعة فينا، ومتى طلبتها وجدتها... إن الذين يعيشون لذواتهم يعيشون في نطاق الأنانيات الصغيرة المحدودة. إنهم يطلبون الفخفخة ويطلبون جاهاً لأشخاصهم يشترونه بآلام الشعب. قلت إن الحياة تعني وقفة عز فقط. وقلت أيضاً إننا نقتل العيش لنقيم الحياة... إننا أردنا الحياة لا عيشاً. الحياة لا تكون إلا في العز، أما العيش فلا يفرق بين العيش والذل. وما أكثر العيش في الذل حولنا» (نفسه، 200–201).

وفي السياق نفسه يعبّر شرابي عن الأفكار المثالية التي كانت تهيمن على نظرته ونظرة جيل الشباب، الذي كان ينتمي إليه في ذلك الوقت، تجاه الثورة والعمل السياسي. وهي نظرة أفقدت الحزب الدعم الجماهيري، لأن الحزب كان نخبوياً بنحو أكثر. فشرابي نفسه يعترف بالطابع النظري، الرومانسي الحالم، للثورة التي كان يريدها، وإن اعتبر ذلك آفة الحزب والجيل كله لا آفته هو وحده، فيقول:

«كنت أريد ما كان يريده غيري من أفراد الجيل الصاعد الذي انتميت إليه: تغيير هذا المجتمع الفاسد من أساسه. كنا نريد الثورة. لكن الثورة كانت بالنسبة لنا شيئاً نظرياً، حدثاً رومانتيكياً: نتسلم الحكم ونغير مجري التاريخ. لم يكن هناك دور واضح للجماهير. كان الحزب نخبوياً في تركيبه ونظامه وعلاقات أعضائه بعيداً كل البعد عن المنظور الطبقي» (نفسه، ص297).

ربما لا تختلف المسألة كثيراً بالنسبة للتريكي، غير أن التفاصيل تستحق التوقف عندها من أجل مزيد من الفهم. ولعل الأمر المشترك بينهما، فى سياق النضال السياسي هو وجود ملاذ آمن يلجأ إليه كل منهما عندما يضيق به الحال داخل الوطن. وهذا الملاذ كما لاحظنا سابقاً هو أمريكا بالنسبة لشرابي وفرنسا بالنسبة للتريكي، وكان العمل الأكاديمي هو الجسر أو المعبر المؤدي إلى العالم الغربي، المختلف ثقافياً وحضارياً. غير أن تجربة التريكي تختلف في أنها لا تعكس علاقة من طرف واحد، لكن من طرفين يلعبان الدور

نفسه تقريباً. فالتريكي لم يكن يذهب إلى فرنسا فحسب، لكن فرنسا نفسها كانت تأتي إلى تونس متمثلة في شخص فوكو. ومن هنا جاء السبب في علاقة التأثير والتأثر المتبادلة بين الطرفين: فوكو والجامعة التونسية.

ومن أبرز مجالات التأثر التي وقعت على فوكو هو النضال السياسي للطلبة التونسيين، فيحدثنا التريكي عن هذه العلاقة قائلاً:

«لم تكن علاقتنا به فلسفية فكرية فقط بل أخذت نهجاً سياسياً... فكنا نتناقش دائماً حول نضالنا من أجل الديمقراطية والثورة الاجتماعية وكنا نعلمه بكل صغيرة وكبيرة عن ممارستنا. وقد انضم إلينا أحمد بن عثمان الذي أصبح سريعاً صديقاً عزيزاً لفوكو وقد رأي فيه فوكو المناضل الحقيقي والنزيه الذي يقرن الفكر بالعمل والممارسة ولا يتيه في غياهب النظريات والنقاشات البيزنطية» (الذاكرة والمصير، ص88).

ولقد كان ربط الفكر بالعمل والممارسة نقطة تحول مهمة في مسيرة فوكو الفلسفية. فقد لاحظ الكثيرون من مؤرخي حياة فوكو أن هناك تحولاً جذرياً فيما يتعلق بمكانة الممارسة في فكره الفلسفي، بعد أن كان لا يعير العمل الاجتماعي والسياسي اليومي اهتماماً كبيراً قبل عام 1968. فقد عايش أحداث يوليو 1967، وتفاعل مع أحداث مارس 1968، واكتشف مع طلبته في تونس معاني النضال اليومي.

وتعبير «النضال اليومي» هو التعبير الأثير والأكثر استخداماً لدي التريكي، الذي لا يهدف إلى ثورة جذرية كبري، ولا يميل إلى الصدام المسلح مع النظام، وإنما يمارس النضال، ويكشف عنه في كافة أنشطته اليومية.

والحقيقة أن التمييز الذي وضعه فوكو بين ثورة الشباب في فرنسا وثورة الشباب في تونس يمكن أن يوضح طبيعة النضال اليومي، فنقرأ: «... إن الطالب الفرنسي في حركة مايو يعرف حق المعرفة أنه في آخر اليوم سيعود إلى منزله سالماً، بينما لم تكن تلك هي حالة الطالب التونسي الذي كان عرضه لكل وسائل القمع والاعتقال والتعذيب. فالطالب التونسي عندما يخرج إلى الشارع لا يعرف هل سيعود إلى مسكنه سالماً أو جريحاً أو ميتاً» (نفسه، ص91).

وقد اختار التريكي، بالرغم من سفره إلى فرنسا، هذا النوع من النضال غير الآمن، الذي يعرّض القائم به لخطر الاعتقال والتعذيب، لأنه يعتبر النضال مسئولية والتزام، فيقول موضحاً سبب مغادرته لفرنسا والعودة إلى أرض الوطن بالرغم من خطورة الوضع في تونس:

«في واقع الأمر، فضل الكثير من زملائي عدم الرجوع إلى تونس خوفاً من العقوبات

التعسفية التي تنتظرهم جزاء نضالاتهم ومواقفهم السياسية... موقفي كان مغايراً لأنني اعتبر المواطن حراً ومسؤولاً وعندما يخوض موقفاً أو نضالاً عليه أن يلتزم بذلك مع الحذر طبعاً والتعقل في أخذ القرار... لذا رأيت أن نضالاتي المتعددة بباريس لا ترتقي إلى النوع الخطير الذي يؤدي حتماً للعقاب» (نفسه، ص115).

وقد عاني التريكي كثيراً من ملاحقة السلطة والاعتقال والتعذيب، بسبب نضالاته السياسية التي لم تتوقف، خاصة في انتمائه لجماعة برسبكتف، والاتحادات الطلابية بالجامعة، غير أن البعد الفكري ظل ملازماً لنضاله السياسي، فيقول:

« تركت هذه التفاهات لصاحبها واهتممت بدروسي وأبحاثي وبتكوين طلبتي تكويناً متيناً كما خضت نضالات عديدة من أجل ترسيخ الفلسفة داخل المجتمع المدني، فقد كنت من المؤسسين للجمعية التونسية للدراسات الفلسفية والجمعية التونسية للجماليات والإنشائية... قمت كذلك بعد انقلاب ٧ نوفمبر مع جماعة من المثقفين الديمقراطيين والشيوعيين بتكوين جمعية أطلقنا عليها منتدى بن رشد فرفضت السلطة رخصتها وأعطت رخصة للمنتدى الذي أحدثه الإسلاميون التقدميون، وهو منتدى الجاحظ... « (نفسه، ص154).

وفي كل الأحوال، نحن أمام نمط من المفكرين، حاول بكل ما أوتي من جهد أن يربط الفكر بالواقع، وأن يخرج بالفلسفة من قاعات الدرس المكيفة إلى سخونة الواقع الاجتماعي والسياسي، غير أن الملاحظ أن النضال السياسي عندما يصدر عن رجال مشتغلين بالفكر، إنما يصطبغ بصبغة ذات طابع خاص، تختلف عنه عندما يصدر عن رجال يمارسون نضالاتهم بنحو خالص، حيث لا يملكون إلا أرواحهم التي يبذلونها فداء لقضيتهم التي يدافعون عنها.

ولا يعني ذلك أن ثمة نضال أسمى من نضال، ولكن أن ميادين النضال متعددة، وأن أحدهما يكمل الآخر. فالجماهير التي تحركها الشعارات تحتاج إلى الثائر القادر على تحويل الفكرة إلى رمز، و النخبة المثقفة التي تحركها الفكرة تحتاج إلى المفكر القادر على تحويل الشعار إلى فلسفة.

فقد نجح شرابي في تحويل الفلسفة التجريدية إلى نقد اجتماعي وحضاري، ونجح التريكي في تحويل الخلاف الأيديولوجي إلى فلسفة مفتوحة ومتنوعة، وتحويل الصراع الاجتماعي والسياسي إلى نضال يومي وعيش مشترك.

Mohammed Ennaji

Le corps enchaîné

Comment l'islam contrôle la femme

Non Lieu



نحن وهيجل:
من الجدل إلى الميلاد

مدني مدور

جامعة باتنة
الجزائر

الفلسفة الغربية تاريخ حافل بالآراء المتنوعة، والتصوّرات المتجدّدة والقناعات المتولّدة، حيث استطاعت هذه الفلسفة أن تتجذّر في تربتها، وبالتالي أن تواكب مختلف مراحل تطور المجتمعات الغربية، وأن تكون منطلقا ومرجعية لسائر الإشكاليات المعرفية، بل ستتفاوت طرق المعالجة فيها حسب التوجه الفلسفي، لتكون مثالية تارة وتجريبية تارة أخرى، وفي الأثناء سيكون لكل توجه ومذهب أدواته المنهجية وحدوده التي قد تنتهي ببعض العقول إلى إحداث نقلات معرفية معتبرة، وهذا ما رأيناه مع ديكارت ثم هيوم و كانط ... .

لقد لازمت الفلسفة مرحلة النهضة الأوروبية، ثم أطوار الإصلاح، وقد ارتفع صوتها خلال عصور التنوير، واستمر دور الفكر يتعاظم؛ حيث أسهم الكثير من المفكّرين في إثراء النسق المعرفي، وفق هذه الطبيعة العلمية الموضوعية، التي تقطع صلتها مع تلك الموروثات الأسطورية والميتافيزيقية، وبذلك سيتضح كيف أن العالم الغربي بُعيد الثورتين الأمريكية 1776م والفرنسية 1789م بدأ ينخرط في إيجاد مناخ فكري يتطلع إلى خلق مؤسسات حاضنة للمجتمع، ستكون هي (الدولة الديمقراطية)، القادرة على استيعاب القيم الحديثة ، قيم الحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، والتي استمرت من بين القضايا الجوهرية ضمن النقاشات الفلسفية .

الفيلسوف الألماني **هيجل** (م1770-م1831)، من الأسماء الكبيرة التي أضافت الكثير للفكر الغربي، ولأن إسهامات هذا الفيلسوف ، هي بمثابة العلامة الفارقة، سيستمر حوله النقاش

عبر أجيال عديدة. ذلك أن هيجل هو صاحب المنهج الدياليكتيكي الذي سيتم تطبيقه على نطاق واسع، بل سيمثل عصب التطبيقات الفينومينولوجية الحديثة، حيث ستفسر مختلف الظواهر في سيرورتها وفق آليات المنهج الدياليكتيكي؛ ليكون بذلك الجدل هو مفتاح فهم الكثير من الظواهر الإنسانية .وما اليمين الهيجلي (الشيوخ)، إلا أولئك المفكرين الذين التزموا الخط الهيجلي وسعوا إلى المحافظة عليه، وكان فهمهم للظواهر وقراءتها لا يحيد عن الجدل الهيجلي نفسه. في حين أن اليسار الهيجلي (الشباب) هم أولئك المفكرون الذين التزموا بالروح المنهجية لكنهم استبدلوا الأدوات وهو ما رأيناه لدى كارل ماركس .

هيجل طرح مفاهيم عديدة ك»الروح المطلقة «، وكون « الدولة أساس الحرية» و»جدلية السيد والعبد»، وهذه المفاهيم وغيرها تمت مناقشتها ضمن جملة من المؤلفات .وبما أن الإنتاج الفكري يكون موجها إلى ثقافة المنشأ، وهنا الثقافة الجرمانية ممثلة في دولة» بروسيا»،ما سيجعل هيجل يحتفي في تنظيراته الفلسفية بشكل الدولة المحقق باعتباره تجسيدا للوعي الحاصل في المجتمع بالحرية، وبالتالي تصبح الدولة الليبرالية الديمقراطية من أهم منجزات الوعي بالحرية عبر التاريخ الفلسفي، الذي استمر بداية من العصر اليوناني إلى الرومان، يسجل حضورا لافتا باعتباره من المنجزات الفلسفية الغربية المميزة – حسب هذا المفكر(هيجل) – ولما جاء عصر الفيلسوف نفسه سيستمر المنجز الفكري في إشعاعه كما كان. إنما سيناقش هيجل تاريخ الفلسفة، وتكون الأسبقية فيه للعقل الغربي، إضافة إلى فلسفة التاريخ ويكون الشرق مجرد مقدمة للحضارة الفعلية قديما اليونان والرومان، وحديثا الحضارة الغربية، وبالتالي سيكون لها الحظ الأكبر في الرقي بالحضارة الإنسانية. ويأتي إلى مناقشة « فلسفة الدين»، ليكون السبق المطلق للبروتستانتية، وفي النهاية « فلسفة الجمال»، التي ستكشف بدورها عن تفوق المنجز الغربي الإستثنائي .

هذه القراءة، حتى تكشف عن عظمة العقل الغربي وتحديدا الجنس «الجرماني»، كان لابد أن تشمل بقية الحضارات، وبالتالي عقد المقارنة مع سلسلة المنجزات البشرية، من تاريخ الحضارات الشرقية القديمة إلى اليونان، وعند نقطة تناول «الآخر «وهنا تحديدا الشرق، الصين والهند وفارس وعلى وجه التخصيص العالم العربي الإسلامي وإفريقيا، لتتضح الأحكام المختلفة الموجهة إلى هذا الشرق باعتباره قد مثل مقدمة باهتة فقط .

إن تناول الشرق، في فلسفة **هيجل** وما شملت تلك الدراسات من أحكام ومقارنات وتوصيفات، هي ما ستعمد هذه الدراسة إلى محاولة فهمه من خلال كتاب «نحن وهيجل»، للفيلسوف العربي «أحمد عبد الحليم عطية».وبما أن الكتاب، استهدف «موقف «هيجل من الشرق، فإن

هذه الدراسة، ستحاول تتبع جوانب هذه المناقشات التي شملت «الفلسفة والتاريخ الحضاري والدين والجمال»، وقد جاء العديد من الفلاسفة الغرب لينطلقوا من تلك الرؤى الهيجلية، ما أدى إلى صدور خطاب الإستشراق وفق معطيات جديدة، وقد أصبح مشبعا بتلك الأحكام التي أطلقها **هيجل** على الحضارة العربية الإسلامية بالدرجة الأولى .

إن اشتغال **أحمد عبد الحليم عطية** على «موقف « هيجل، من العرب والمسلمين، لم يتوقف عند هذا الحد، ذلك أنه حاول أيضا أن يكشف عن «موقف» الدارسين المحدثين، مما صدر عن **هيجل**، أو تحول ذلك إلى خطاب سيأخذ أبعاد شتّى وموقف غربي عام سيماثل حالة متداخلة أو قل مرايا متقابلة — وفق تعبير أحمد عطية— وهذا التوجه الحاصل اثر قراءة الدارسين العرب **لهيجل** وتقديم ترجمات لأعماله أو دراسات حول تلك الأعمال هو الذي سيندرج تحت كلمة «نحن «، التي ألحقت بعنوان الكتاب (نحن وهيجل).

دراسة المفكر عطية، حاولت أن تقدم المشهد النصّي بنوع من الحيادية الظاهرة أحيانا والمعبّر عنها ضمنيا أحيانا أخرى، لكن هذا العمل، يكشف عن وعي جديد ومتأصّل يجدر معه أن يتفطّن العقل العربي، إلى خطورة هذه «الخطابات»، الموجّهة لجزء هام من الثقافة الغربية، وانتهاؤها إلى تكريس ذهنية تعبّر عن حالة من الأحكام المسبقة التي تترجمها سلوكات مختلفة أصبح الغرب يمارسها عبر التاريخ؛ وعكستها حركة استعمارية قاهرة للشعوب،ويعكسها في يومنا استمرار شعور الغرب بالتفوق، وجاءت التكنولوجيا لتكريس روح تبعية هذا العالم المتخلف للغرب المتقدم .

كتاب «نحن وهيجل»،شمل الكثير من النصوص التي تدلّل بما لا يدع مجالا للشك عن كون (الإستشراق)، قد فتح الباب لمناقشة الفكر الغربي لمسائل وقضايا تتعلق بالعالم الشرقي والعالم العربي الإسلامي تخصيصا، بينما يسعى كتاب «نحن وهيجل» ليحقق نقلة إضافية بالغة الأهمية، لأنه لم يواجه خطاب الإستشراق في عمومه، بل واجهه باعتباره «موقف «الآخر، الغرب من «الأنا «الشرقية العربية، وهنا يتم نقل المعركة الفكرية لتجعل «علم الإستغراب»، يأخذ أشكالا من التخصص .

ستكون أسئلة هذه الدراسة منحصرة فيمايلي: ما أهمية المضامين التي ناقشها كتاب «نحن وهيجل» ؟ هل نحن الشرقيين والعرب، نقبل موقف **هيجل** منا كما هو ؟كيف يمكن مناقشة مختلف تلك المضامين والتصورات الهيجلية حول الإسلام عقيدة وحضارة ؟

يتم توزيع هذه القراءة لكتاب «نحن وهيجل» لأحمد عطية على أربع فقرات ، مقسمة على النحو التالي :

1 – **خطاب الإنحياز**

2- **الخطاب يتطرف.**

3- **الخطاب يتمدد.**

4- **الخطاب يسكننا.**

وضمن كل فقرة من هذه الفقرات، سنحاول تتبع الكثير من التفاصيل التي تعكس جدّة هذه المعالجة وأهميتها.

1- خطاب الإنحياز:

إن تشكّل خطاب يكون محكوما بسياقات فكرية ومعطيات معرفية متداخلة، ستؤدي حتما إلى تأثيرات متفاوتة في الإنحياز عن جهة بعينها إلى أخرى، لتأتي بعد ذلك أسباب قد تتراوح بين الموضوعية والذاتية، تجعل مضمون الخطاب يتحدد وفق طابع يعبر — بالضرورة— عن روح عامة سائدة، من هنا سنحاول تتبع تلك العوامل المؤطرة لهذا المضمون وهذا الخطاب.

1-1 مفهوم الخطاب:

لأن هذا المفهوم تم ظهوره مع التيار البنيوي، فإنه يحاول رصد المضامين التي لا تقتصر على المادة المكتوبة النصية بل تتعداها إلى محيط النص ومؤثرات أخرى خارجية. من هنا سنجد **ميشال فوكو** يتوسع في ظروف وملابسات الإنشاء، (حيث يعتبر أن «الخطاب ليس أمرا معلّقا في فراغ ، وفصله عن عالمه يعني تجاهل نسق القواعد والنواهي والنظم والأعراف الإجتماعية السائدة التي تلقي بتأثيرها عليه، وتظهر على نحو غير مباشر فيه، بحيث تغدو الكتابة خارج هذه النظم والأعراف التي تشكل «أرشيف» العصر، وتمثل «لاوعي» الخطاب أمرا غير ممكن.هناك إذن نوع من الجبرية يحكم إنتاج الخطاب ويفرض عليه آليات بعينها).[1]

بعبارة أخرى، فإن ظروف تبلور الخطاب الهيجلي تصبح مهمة للغاية .

أما **بول ريكور** فيشرح في ذات السياق حيث (يؤكد أن الخطاب ينشأ كواقعة ويفهم من حيث هو معنى، يجادل هذه الواقعة.هذا الجدل يمثل في الحوار الشفهي. ولابد من اعتبار الجدل بين القائل والقول).[2] هذا التعريف، الذي يستحضر «الواقعة» منطلقا له يكون قد خبِر مبدأ هيجل (كل ماهو واقعي هو عقلاني)، وبالتالي فإن محمولات الخطاب هو واقعه الفعلي وذهنية الجماعة إضافة إلى لحظة صدور هذا الخطاب. ويعرف لالاند الخطاب بقوله:(هو عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة).[3]

وهذه العمليات المتتابعة يمكن ملاحظتها في التحوّرات التي لحقت بالخطاب الفلسفي لدى

هيجل، انتقالا من المرحلة اللاهوتية وما صاحبها من قناعات، إلى المرحلة الأكاديمية . بينما يرى لالاند في الفقرة الثانية أن الخطاب (بنحو خاص، تعبير عن الفكر وتطوير له، بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة).[4] ليكون الإشتغال على الصورة النهائية لهذا الخطاب، ولما لا بعيدا عن مؤثرات مختلفة كما يرى **ميشال فوكو.**

من هنا سيؤكد الفيلسوف **أحمد عبد الحليم عطية** ، أنه (من المهم أن نفهم الخطابات الأوروبية والكولونيالية التي لا تزال تشكّل العالم، وأن نتأمل نقديا كيف ساهم بعض الفلاسفة الأوروبيين، بمن فيهم **هيجل،** في هذه الخطابات . لأن مفهوم **هيجل** للحرية وتقرير المصير لهما صلات مهمة مع مركزيته الأوروبية ومركزيته الإستعمارية التي تتبعها).[5] وإذا تساءل البعض هنا :ما صلة الخطاب بالحركة الاستعمارية ؟ ستكون الإجابة :أن تلك المضامين هي التي أدت إلى خلق هذه الذهنية وما صدر عنها من مواقف .

قبل الخوض في تفاصيل هذا الخطاب، ينبغي أن نعرج على مفهوم الفلسفة لدى **هيجل** حيث يعرّفها (الفلسفة هي العلم الموضوعي بالحقيقة، إنها علم الضرورة، وهي تهدف إلى تصوّر المعرفة الحقيقية لا إلى تصوّر الرأي الظني أو أوشاج منه، إنها على وجه الدقة ما يضاد الرأي الظني، لأنه ذاتي).[6] رغم أن هذا التعريف يؤكد بما لا يدع مجالا للشك على ضرورة التزام خط الموضوعية، لكن وجود ملابسات بعينها ستجعل الفيلسوف **هيجل** ينحرف عن هذا الخط . ولأنه يجدر بنا أن نقف لدى بعض المداخل العامة، لاستيعاب بعض التفاصيل التي تتيح الفرصة لطغيان وحضور «الذات» بشكل لافت حيث يمكن أن (تلخص فلسفة هيجل في الهوية والغيرية خير تلخيص. فلا هوية من غير صراع مع الغير ولا غيرية إلا وفيها إقصاء بل وإعدام، وإعدامنا ليس مجازيا فحسب، ولو أنه داخل فلسفة **هيجل** من الصعب التمييز بين المجازي والحقيقي « أليس كل ماهو واقعي هو عقلي، وكل ماهو عقلي واقعي؟»).[7] سيتضح عبر فقرات هذه الدراسة، أن الخطاب الفلسفي الهيجلي، كان في غالب مضامينه عبارة عن مسح «أفقي»، للتاريخ، حين يؤرخ للفلسفة على وجه التحديد إذ كان ينتهي هذا المسح في المجمل إلى الإنتصار للمنجز الفكري الغربي في تشكّله الحديث سيرتبط بالجنس»الجرماني»، من هنا تبرز ملامح الإنحياز إلى الذات الذي اعترض عنه في تعريف الفلسفة التي ترتبط بالحقيقة، بل سينفي **هيجل** عن الشرق أن يكون قد أسهم في المنجز الحضاري والفكري بل وحتى الفني. ستعلو «الأنا الغربية وتتفوق، وفي المقابل سيكون نصيب «الآخر المتعلق ببقية الأمم، وهنا الشرق وبالتالي نظرة الضعف و الدونية دون حدود .

لأن جوهر القضية ، هو الرفع من شأن مضمون الفلسفة الغربية عن طريق هذا الخطاب،

والحط من شأن خطاب الآخر الشرقي ،(هنا يبدو **لهيجل** محتوى كل فلسفة خاصة انعكاس لمحتوى الدين الذي تنطلق منه هذه الفلسفة .ولما كانت الأديان الشرقية جميعا تقوم على فكرة الفصل وليس الإتحاد بين الله والإنسان، فإن **هيجل** يرى:»أن الفلسفة الشرقية هي فلسفة دينية عموما «)،[8] وبالتالي تتحول جميع المنجزات الفكرية إلى ما يشبه التفكير الميتافيزيقي أو الأسطوري في نسخته الشرقية وعلى وجه التخصيص العربية الإسلامية حسب **هيجل**.

على هذا الأساس سيعتبر **هيجل** أن الفلسفة الإسلامية تدخل ضمن هذه الدائرة ، بل (يؤكد **هيجل** بأن هذه الفلسفة الإسلامية «لا تتضمن أي عطاء أصيل «، ثم يضيف» أن دراسة الفلسفة العربية بشكل مفصل هي مسألة غير مفيدة وغير ضرورية «.وإذا كان لابد من التحدث عنها فذلك برأيه لأسباب تاريخية بحتة ...).[9] بعبارة أخرى، العقل العربي الإسلامي، الذي قرأ الفلسفة اليونانية وقدم شروحا حولها، وعَبَرَ بها إلى العصر الراهن، يتم اختزاله، ليتحقق للفلسفة اليونانية، أن تكون قد نشأت من فراغ، وأن الفلسفة الغربية الحديثة شديدة التأصّل لأنها سترتبط بهذا الإرث قراءة وفهما ومرجعية، والنتيجة تميّز الغرب بالعقل بشكل مطلق .

1-2 ظروف التشكل:

سيهمنا هنا، أن نرصد تلك الملابسات التي أثّرت بطريقة مباشرة أو ضمنية، في تكوين الخطاب الفلسفي **لهيجل**.

أ- إلغاء وإرسال:

إن قبضة الكنيسة الكاثوليكية كانت شديدة على الحياة الروحية، وعدم اكتفائها بذلك جعلها تتدخل في الحياة المدنية، بعد السيطرة على السياسة وصناعة المشهد الثقافي والمعرفي لم تسلم هي أيضا، إذ سيبلغ رجال الدين درجة من التحكم، إلى حدّ تمت معه مصادرة حرية العقل. لذلك حين جاء عصر النهضة والإصلاح سيعمد الروّاد الأوائل إلى القيام بحركة مقاومة لتلك المظاهر من داخل المسيحية وفي أوساط الأشخاص المتدينين، وهو ما عرفناه مع حركة لوثر الإصلاحية، ومن خارج الدين وبعيدا عن الأشخاص المتدينين، تم السعي إلى زحزحة الكنيسة عن الحياة العامة، وإقصائها والحد من ممارساتها والتقليل من التدخل في شؤون الحكم، ومع عصر الأنوار، تكون المجتمعات الغربية وعلى رأسها نخبة المفكرين والفلاسفة قد طوت مرحلة الملكيات المطلقة وبالتالي تحجيم دور الكنيسة، يقول **حسن حنفي** (ويمكن إجمال أهم سمات الإصلاح الديني، في

الجرأة على مركز السلطة ومصدر التسلط وهي الكنيسة، واحتكارها لوضع عقائد الإيمان وقواعد التفسير.لا يعترف المؤمن إلا أمامها فتهبه الغفران .ولا يصلّون إلا فيها فتسمع النداء وتجيب الدعوات. رفض الإصلاح الديني التوسط بين الإنسان والله، وجعل علاقة الإنسان بالله علاقة مباشرة في الدعاء وطلب المغفرة لرفع الوصاية عنه، وقال بالمصدر الواحد للدين وهو الكتاب، تحت شعار «الكتاب وحده»، ورفض المصدر الثاني وهو التراث الكنسي، للتعارض بين دعوة الإنجيل الأخلاقية وعقائد الكنيسة الوثنية. ورفض احتكار تفسير الكتاب المقدس،...وأعلن حرية الإيمان... واستقلال الإنسان عقلا وإرادة فهما وسلوكا نظرا وعملا)[10]. بل الإصلاح جعل كل الشعائر الدينية والممارسات تقوم في دور العبادة وليس للقساوسة ورجال الدين أن يتدخلوا في الحياة العامة.

إننا سنجد أن الواقع الغربي، سيشهد توجها جديدا، حيث سيتم إلغاء سلطة النص الديني، ويتم في المقابل إرساء سلطة العقلانية –إذا صح التعبير– من هنا النظر إلى المجتمعات التي استمرت محافظة على مكانة النص الديني المقدس، وإن حكمتها ظروف مغايرة، بنوع من الإحتقار مادام التنوير يقتضي تدخل الإنسان والمعرفة الإنسانية في كل شيء .

الفيلسوف **هيجل**، لم يكن عدوّا في المطلق للكنيسة، كما كان الشأن مع الكثير من الفلاسفة الذين عاصرهم وأولئك الذين سيتعاقبون من بعده، إنما سيتضح أن نشأة هذا الفيلسوف كانت في مدرسة لاهوتية لوثرية، ستجعله يقطع بالكاد مع الكاثوليكية موجّها في الأثناء عداءً صريحا للإسلام. من هنا (يذكر حسين هنداوي، ما يكشف ويضيء أسباب ومبرّرات، موقف **هيجل** من الإسلام. من تعرُّف هيجل على الإسلام بين 1788 و 1793 عندما كان طالبا في المدرسة اللاهوتية اللوثرية «ستيفن توبنجن» .حيث كانت العلاقة بين المسيحية والإسلام هي موضوع أساسي من مواضيع مادة التاريخ. وكانت هذه العلاقة تطرح من وجهة نظر مسيحية شديدة العداء للإسلام آنذاك).[11]

إن نظرة **هيجل**، في حقيقة الأمر، هي احتفاظ بالبعض المتبقي من الروح المسيحية، بفعل تلك النشأة، حيث يعتبر **حسين هنداوي**:(نصوص وتحليلات **هيجل** المختلفة؛ تمثل لوثرية جديدة في ثوب فلسفي، لها جذورها الإستشراقية التي تظهر في مصادر **هيجل** من جهة، ونظرته للإسلام وأحكامه عليه؛ التي تكونت في وعيه منذ بدايات تعلمه الديني وهو مايزال شابا من جهة ثانية).[12]

مادامت اللوثرية البروتستانتية، هي غاية **هيجل** وشيء من قناعاته الراسخة، ومدار روحانيته، (لحل مشكلة ضرورة التطور على أساس سيرورة –زمانية– تاريخية ولما كان ظهور الإسلام لاحقا على ظهور المسيحية، كانت تلك كما يبين هنداوي، مشكلة كبرى

موضوعية أمام الفيلسوف، فإن **هيجل** سيطوّر مبدأ ينصّ صراحة على أن المسيحية الفعلية والحقيقية؛ لم تظهر إلا مع لوثر والبروتستانتية، وهكذا يزول التناقض التاريخي —الزماني— المذكور من نظامه الفلسفي. أما الكاثوليكية والمسيحية الشرقية السابقتان على الإسلام وعلى البروتستانتية معا، فإنهما بنظر **هيجل**، مسيحية سطحية أو بالأحرى تمهيدية؛لأن حقيقة المسيحية المطلقة ظلت مجهولة حتى مجيء لوثر).[13] من هنا، يتم تعزيز مكانة البروتستانتية ويضيف **هنداوي**: (وعلى ذلك يحقق **هيجل** بهذا التفسير «الفلسفي» ثلاثة أهداف، فهو يجرد المسيحية الشرقية من علاقة عميقة مع الحقيقة المسيحية، ويدين الكاثوليكية بسطحية فهم هذه الحقيقة، ويسلب الإسلام أية علاقة مع الحقيقة الإلهية المطلقة. وبهذا يصفي حساب البروتستانتية ،مع كل الديانات الأخرى التي يمكن أن تتهمها بالهرطقة واللاشرعية).[14]

يكون هكذا، قد تحقق **لهيجل**، إلغاء سلطة النص الديني، وإرساء سلطة جديدة للعقل، رغم قناع الدين؛ حيث سيعتبر البعض أن **هيجل** (كان طوال حياته الفكرية شديد الإنسجام الداخلي مع العقيدة المسيحية، كما يؤكّد ذلك الكاتب الفرنسي «ميشال هولان»، في كتابه«هيجل والشرق» ، فقد ظل تأثير هذه الفترة كبيرا على **هيجل** ولم يستطع الخروج عليه بشكل تام).[15]

هذا الإرتباط بالمذهب المسيحي البروتستانتي، هو نوع من الإنحياز إلى مكتسب ذاتي لصلة هذا المذهب الوثيقة بألمانيا وسيسعى إلى إلباسه قراءة عقلانية ستميز خطابه الفلسفي، أما على مستوى «الآخر»، ستكون مواقفه تجاه الأديان التي عرفوها، ضربا من المقدمات البسيطة للمذهب البروتستانتي فحسب، وهذا يعكس الكثير من التعصّب خصوصا ضد الدين الإسلامي، الذي أفرغه من جميع محتواه الذي يتمحور حول الألوهية.

ب- إبعاد وتمجيد:

تضخّم «الأنا» الغربية، بفعل هذا الإنخراط في أخذ زمام المبادرة الحضارية، وتحقيق الكثير من المنجزات المعرفية، ابتداء من الثورة الكوبرنيكية، إضافة إلى الكشوف الجغرافية... سيؤدي كل ذلك إلى ردود فعل تتراوح بين الإبعاد «للآخر» والتقليل من أهمية حضارته وتاريخه، وهو ما سيطال «الشرق والعرب»، في حين أن تلك الثقة الملتبسة ستجعل **هيجل** يعمد إلى تمجيد «الأنا «الغربية، وتفضيل منجزها الحضاري .

تفضيل المنجز الحضاري الغربي، وتمجيده، لن ينسحب على ما تحقق لأوروبا في القرن الثامن عشر، وما سبقه بقليل، بل سينسحب كذلك، على المنجزات الحضارية القديمة لليونان والرومان،(إن هيجل هنا، ونحن نتابع ناقده— إمام عبد الفتاح إمام— ، يميل إلى ما يسمى بفرادة النموذج الغربي .يقول «إن هيجل —وهنا العجيب— يحاول طمس حقائق

التاريخ، من خلال التقليل من قيمة المنجز الحضاري الذي قدمته الشعوب غير الغربية. فهيجل لا يريد أن يعترف بأن ما تحقق في أوروبا ما هو إلا ثمرة التراكم الحضاري بين الشعوب المختلفة. فعلوم اليونان والرومان ما هي في الأصل إلا ثمرة التقدم الذي تحقق في الحضارات البابلية والمصرية والفينيقية »).[16]

وحين يتم الإعتراض على هذا «التفضيل »، ذلك لأن التوجه المذكور، سيكشف وجود ضرب من القراءة المنحازة للتاريخ، والتي تتعارض تماما مع منطق الأشياء، فحيث ينبغي أن نعترف أن(العرب المسلمين قد استفادوا كثيرا من علوم الهند والصين، وكذا فلسفة اليونان).[17] وبالتالي يمكننا القول وبكل يقين:(أما العلوم الأوروبية الحديثة وفلسفاتها، فماهي إلا إعادة إنتاج حضاري، للإرث الضخم الذي أنتجته جميع الحضارات السابقة).[18] لكن إغفال الدراسات الغربية– في الغالب– للمصادر الإسلامية تحديدا، جعل المشهد يبدو، وكأن تلك الحضارة لم تكن قد سبقت الحضارة الأوروبية .

إن ربط أوروبا الحديثة بمختلف منجزاتها، بمرجعية إغريقية، اعتبرتها الكثير من العقول منجز» المعجزة»، الذي لم يستند إلى أي حضارة، وبالتالي سيتشبع « الخطاب الفلسفي « عامة والهيجلي خاصة، بضرب من اليقين، بتفوق الحضارة الغربية على سائر الحضارات بل سيأتي التفسير ليمجد كل شيء أوروبي، ولو على حساب الموضوعية العلمية التي تنشدها الفلسفة، (فهناك من يرى أن تقسيم **هيجل** للحضارات وتطورها في التاريخ لا يستند إلى كشوفات تاريخية مختلفة عما هو سائد. كل ما في الأمر، أن **هيجل** يبني مقدمة افتراضية نظرية يحاول من خلالها، ليّ عنق التاريخ الإنساني؛ لكي يبدو متطابقا ومتّسقا مع التقسيم الذي اختطّه لهذا الغرض. إن هذا التقسيم يتجاوز واقعا تاريخيا ثابتا لا يقبل الشك؛ بل إنه يقلب حقائق تاريخية مؤكدة).[19]

إن هذه التقسيمات النظرية، التي خالفت التاريخ والحقيقة، لن تكون هي المعيار الأوحد الذي احتكم إليه **هيجل**، بل سنجد أن (...أوروبا فقط هي المتنوعة جغرافيا بما يكفي لتشجيع وتحفيز الناس الذين يعيشون بطرق متنوعة، والذين يفكّرون من أجل أنفسهم).[20.] بذلك يكون عامل الجغرافيا الذي لم يكن للإنسان فيه أي دور عامل حاسم– حسب هيجل– لتحقيق تفوق الحضارة الأوروبية الغربية .

ج- الدونية والتفوق:

لن يكون كافيا، أن تعتبر بقية الحضارات، باستثناء الحضارة الغربية، هي حضارات لم تسهم في التاريخ؛ بل الأخطر أن تكون تلك الحضارات دون الحضارة الغربية، لأن هذه الأخيرة، أصبح آباؤها يشعرون بالتفوّق على ما سواهم.

الخطاب الفلسفي الهيجلي، يرسم خطوطا فاصلة بين شعوب متفوقة، تصنع التاريخ، وشعوب أخرى هي دون «الإنسان»، وموقعها خارج التاريخ، (بمنظور هيجل، كما يرى **عفيف فراج**، إذا استثنينا اللحظة العبرية من عمر آسيا، فإن القارة كلها تخرج من التاريخ. ومعها إفريقيا وشعوب أمريكا وأستراليا الأصلية).[21] بالتالي فإن الغرب ممثّلا في أوروبا وأمريكا المهاجرة فقط، هم من يصنعون الحدث .

أما تلك البدايات التي صنع الشرق، الكثير من فصولها وإبداعاتها، التي لا تزال إلى يوم الناس هذا، تخدم مصالح البشرية، والتي يقر بها **هيجل** في كتاباته؛ لكنه يعود ويختزلها ذلك لأنه يعتبر، أن (منتهى طريق التقدم الذي يشكل الشرق «بدايته الحضارية» لينتهي في الغرب « غاية تطور التاريخ المطلق «).[22]بعبارة أخرى، فإن **هيجل**، ينفي أي فضل للآخر مادام لا ينتمي إلى أوروبا وإلى ألمانيا الجرمانية .

خطاب **هيجل**، يحطّ من شأن الآخر، ويبالغ في الإنتقاص من شأن الإفريقي—على سبيل المثال— حيث يقول:(إن الزنجي مثال على الرجل الحيوان بكل همجيته وخروجه على القانون، وإذا أردنا أن نفهمه أصلا، يجب علينا أن نتجرد من كل توقير وأخلاقيات، ومن كل ما نسميه عواطف. سنجد في شخصيته كل ماهو غريب على رجل في وجوده المباشر ولاشيء مما هو منسجم مع الإنسانية. ولهذا السبب يمكننا، أن نشعر بأنفسنا على نحو مناسب في طبيعته، لا أكثر من شعورنا بطبيعة كلب).[23] المفاضلة هنا إذن، تنسحب على إنسانية الإنسان، ليتحول من لا ينتمي إلى أوروبا، إلى شخص دون الإنسان.

الأمر لم يتوقف لدى **هيجل** عند هذا الحد ، ذلك أن **بودريس بلعيد**، (يبين أن هيجل لا يكتفي بالتقليل من شأن الأمازيغ، بل هو يلغي وجودهم).[24]

وإذا كان هذا التوصيف، قد ارتبط بالإنسان ككيان، فإن **هيجل** لن يستثني مكتسبات هذا الإنسان، وسيطال مقدساته بالقدح ؛وهذا ما سندركه حين، تعرض الفيلسوف هيجل للقرآن، فبحسبه : أن(الشرقيين لا يملكون مبدأ آخر غير «الوحي» وهذا الأخير أمر ثابت قاطع لا يتطلب أكثر من انصياع الناس إليه والعمل بمقتضى ما يتطلبه).[25] بعبارة أدق، تاريخ الشعوب الشرقية، سيكون مصيره الإختزال، ومكتسبات هذه الشعوب غير ذات أهمية مع أنها مثّلت مكتسبا وركيزة بُنيت عليها الحضارات اللاحقة كاكتشاف الكتابة، بل قد تكون — حسب هيجل—سببا مباشرا في كل أزماتها الداخلية التي ترتبط بواقعها، وبالتالي فإنها حاضر هذه الأقوام يدلل عن حالة من البؤس الشديد، وهو ما يؤكد لهذا الفيلسوف أحكامه تلك، رغم إجحاف ربط هذا بذاك، حاضر الشعوب يغدو طريقا للحكم على ماضيها وتاريخها.

يتضح هنا كيف أن الخطاب الفلسفي **لهيجل**، مشبع بالانحياز، ولو على حساب طريق الحقيقة، الذي أكّد عليه وهو يعرض مفهوم الفلسفة، إذ يجدر أن يخلو من الظن والذاتية، وهذا يتنافى مع الخط العام لخطابه الفلسفي، إن (انحياز هيجل المطلق للغرب، قاده إلى التمسك بشكل قسري بفكرة أن الشرق لا يستطيع أن يبدي أي عطاء روحي أصيل، أو لعب دور يذك، أما انحيازه للمسيحية ديانته، فقد قاده إلى التناقض الخاص القائم على اعتبار كل ما يظهر بعد المسيحية في التاريخ الروحاني الإنساني كظاهرة، فإنها ستكون عديمة الأهمية وفارغة المحتوى).[62] بالتالي سيكون هذا الإنحياز بصورة مبدئية هو الطابع الذي يغلب على خطاب **هيجل** الفلسفي.

2- الخطاب يتطرف:

يستمر الخطاب منحازا ، إذا كان ميله إلى «الأنا»، الغربية، بغرض تمجيدها وتعظيم منجزاتها عبر التاريخ، مقابل الحطّ من شأن «الآخر»، الشرقي أو العربي المسلم، والاستهانة بمنجزاته مهما كانت أسبقيتها؛ أما إذا تحوّل هذا الإنحياز في الخطاب، إلى إنكار وجود ونفي فاعلية مجتمعات عبر التاريخ، والتحوّل بكل ماهو ليس أوروبيا أو غربيا إلى مجتمعات هامشية وجماعات خارج التاريخ، يجدر بالحضارة الغربية أن تنقل إليهم أسباب التحضّر. من هنا يتحول الخطاب من الإنحياز إلى التطرف في الطرح.

2-1 إقصاء وولاء:

يقدم **أحمد عبد الحليم عطية** ، جملة من النصوص الثابتة عن الفيلسوف **هيجل** ،وأخرى ستكون تحليلا لصيقا لمضامين «الخطاب الهيجلي، حيث ستُظهر جميعها مبالغة في توصيف المضامين، هذا الفيلسوف حين يعلن انتماءه إلى الثقافة الغربية ،يقدمها بكثير من التمجيد بل ويعتبر أن الغرب هو النموذج الأرفع.بينما يعمد إلى اقصاء الآخر الذي لا ينتمي إلى الغرب ، ويدرجه في أدنى مكانة ، معلنا بذلك عن ملامح عنيفة لخطابه الفلسفي .

ذلك أن (هيجل ينسب ذبح الأمريكيين الأصليين وزوالهم ، إلى أوجه القصور الجوهرية الخاصة بهم .وهو ينكر أن يكون الأفارقة أو الزنوج، قادرين على التطور الروحي .وهو ينظر إلى إخضاع الغربيين الأفارقة للعبودية ، في الواقع كتحسين لظروفهم. وهو يخرج أجزاء كبيرة من العالم بما في ذلك الهند والصين من عملية التاريخ العالمي).[27] هذا التقصّد في تبرير» ذبح الأمريكيين»، هو مصادرة وجود، ووضع الإفريقي في منزلة دون الغربي، إنكار للكرامة الإنسانية، يليها تجاهل كامل لشعوب آسيا .

وحتى تتجلى الصورة بكيفية أوضح، يرسم لنا الفيلسوف عطية هذه الصورة:(يصرّ هيجل على أن هذا العالم حديث بالمعنى المادي الفيزيقي، لذلك لا توجد أمريكا القديمة

بنظره، وإذا وُجدت فإنها في طريقها إلى الزوال، إذ لابد أن تزول بمجرد لقائها مع الغرب. بروح عجيبة البرودة يخبرنا هيجل، أنه فيما يتعلق بالسكان الأصليين في أمريكا «لم يفق إلا القليل من سلالاتهم».لقد أمعن هيجل في تصوير دونية السكان الأصليين ليعلي من شأن الوافدين الأوروبيين، في حركة جدلية ناجحة يقول :»إن الوداعة والنقص في العفوية والوضاعة مع خضوع حسير، هذه هي الخاصية الرئيسية للأمريكيين، السكان الأصليين، ويجب الإنتظار طويلا حتى يستطيع الأوروبيون أن يمنحوهم قليلا من الكرامة الشخصية. إن أمر دونية هؤلاء الأفراد في كل الأحوال، حتى بالنسبة لقاماتهم ظاهر كل الظهور «).[28]

تسقط هنا جميع الأقنعة، لتكشف تطرّفا واضحا في خطاب هيجل، وهو يناقش واحدة من أفظع الوقائع التاريخية التي اقترفها الغرب، وهي الإستيلاء على أمريكا بالغصب، من طرف الأوروبيين الإسبان والإنجليز والبرتغال ...، ونجم إثرها أفظع المجازر، وكانت بحق جرائم «إبادة جماعية « لسكان أمريكا الأصليين وطمس كامل لمنجزاتهم الحضارية .وبدل أن يلتزم هيجل الصمت والصمت جريمة، وبدل التزام الحياد والحياد خيانة للمبدأ الإنساني يتورط هيجل، ويبرّر لما حدث، بل يعمد إلى تبرئة الضمير الأوروبي وما علق به تاريخيا، من الشعور بالذنب، وبالتالي شرعنة ما قام به الأجداد الغربيون الأوائل .

أما الإفريقي الذي يقع على الضفة الأخرى، من البحر، والذي هو شديد القرب من أوروبا وليس كحال الأمريكي البعيد، فإن هيجل سيعمد إلى الزعم بإدراجه دون مكانة الإنسان العادي، (ينعت هيجل الرجل الإفريقي بالرجل»الطبيعي»، بدرجة أولى ومن المعروف أن الدنوّ من الحالة الطبيعية عند هيجل يرادف الدونية).[29]

وحتى تكتمل الصورة حول الأفارقة (يتحدث هيجل في سياق جولته الإفريقية، عن الحس الغريزي البدائي الذي يمنع الأوروبيين من أكل لحوم البشر، إلى مبدأ عام و قارّ في الثقافة الإفريقية .ويعرّج على موضوع العبودية في «الحضارة» الإفريقية ويجعل منه «خاصية افريقية بامتياز «،إذ أن «في كل الممالك الإفريقية المعروفة تشكل العبودية مؤسسة محلية وهي تطغى بشكل طبيعي «.لهذا فهو بعد أن يخبرنا أن الأوروبيين يبيعون الأفارقة كعبيد في القارة الأمريكية يعلّق على ذلك قائلا: «مع ذلك فمصيرهم في بلدانهم الأصلية أنكى وأشد بسبب وجود عبودية مطلقة أيضا «)[30] .

يتجلى ولاء هيجل لأوروبا ويبرّر للأوروبيين نظرتهم الدونية، وجميع سلوك القراصنة والإقطاعيين الذين كانوا سببا في تخلّف أوطانهم ، وذلك أثناء القيام بترحيل الأفارقة في ظروف تبعث على الضجر، وقد أدى ذلك إلى الكثير من الكوارث الإنسانية ،التي انتهت

بسقوط آلاف الضحايا، بل هلك الملايين واستعبد مثلهم في أمريكا، وتم تدمير أنسجة اجتماعية، فقط لأن الأوروبي كان يمتلك أداة حربية استطاع أن يخضع بها الإفريقي، وأن يبيد بها الأمريكي من السكان الأصليين .

الإفريقي يصنع بؤسه بنفسه، وفي تفسيرات **هيجل** السابقة ستسهم الجغرافيا ، في تخلّفه، (إن هيجل يذهب إلى أن الإفريقي أصل العبودية وهو أصل استعباده لنفسه .ورغم أننا لا نجد كلاما واضحا عن العرق أو الأعراق عند هيجل إلا أن كل تحليلاته توحي بأنه كان يستبطن شيئا من هذا ويحاذيه في مختلف تحليلاته ووقفاته عند ثقافات الشعوب ...).[31]

إن ولاء هيجل للغرب، لن يجعلنا نشكك في قراءات هذا الفيلسوف المختلفة فحسب، بل يكشف لنا عن روح استعلائية، أسست لحالة من العنصرية ، (يجب تناسي كل طرائق رؤيتنا للأشياء نحن الأوروبيين —يرى هيجل— يجب أن لا نفكر لا في إله روحي ولا في قانون أخلاقي، يجب تعليق كل احترام وكل أخلاق لما نسميه مشاعر.كل ذلك ينقص الإنسان «الإفريقي»،الذي مازال في مرحلة خام).[32] بعبارة أدق، سيكون احتقار الآخر كائنا من كان ،هو ضرب من رفضه وإنكار جميع ما يصدر عنه من قيم وأخلاق ،وشرائع دينية أو وضعية، وهذا الإنكار سيحدث على المستوى العام للفلسفة الأوروبية التي تتجاهل كون الفلسفة الإسلامية مصدرا جوهريا ومنطلقا يكون العقل الأوروبي قد أسّس انطلاقا منه لعقله الجديد .

2-2 عنصرية سافرة وتعصّب أعمى:

إن انتماء هيجل إلى هوية بعينها، ودفاعه المستميت عن تلك الهوية وعن المنجز الحضاري الذي تحقّق للغربيين، كما عايشه هذا الفيلسوف، لن يكون هو المعضلة، إنما هذا التوجّه إلى إظهار أن ما لحق بالآخر، الواقع خارج المركز الأوروبي ،من تخلف يرجع إلى تأصله في تلك الشعوب ،وفي المقابل ، يكون ما تحقق للغرب ، أسبابه ستكون مرتبطة بعوامل تخص هذا العقل الأوروبي دون غيره .بالتالي سنخرج عن طبيعة الأشياء وحركة التاريخ .

من هنا سيتضح طغيان توجه عنصري وانحياز إلى العرق الأوروبي بشكل مكشوف وهذا الإنحياز يقترب من المعنى الذي يورده **لالاند** في موسوعته الفلسفية (مذهب يسلّم بوجود أعراق، في الجنس البشري، أخص من الأعراق البيضاء، السوداء ،الصفراء أو الحمراء، وبنحو خاص يعتبر أن هذه الفوارق هي عوامل جوهرية في التاريخ؛ يؤسس عليها حقا للأعراق «أو للعرق» العليا بأن تستلحق بها الأعراق الأخرى ، وحتى الحق بإزالتها من الوجود.)[33] يتضح أن انحياز **هيجل** يتجه ضمن هذا الإطار .

لتمثّل هذا المعنى، الذي يشتمل على نزعة استعلائية، يقول عطية :(نحن نعرف النظرة

الدونية لهيجل، للحضارات السابقة على الحضارة الأوروبية في أحكامه المختلفة ، على آسيا ، الصين والهند وفارس، وعلى افريقيا والشعوب الإفريقية، وهي أحكام عنصرية، تعلي من الحضارة الغربية على غيرها من الحضارات الأخرى).[34]

على هذا الأساس ستتمثل لنا رؤية هيجل، حيث ستأتي أحكامه تلك مبررة بأسباب متفاوتة، رغم أن نتائجها تدلّل على التعصّب للغرب، ذلك أن (هيجل يريد أن يصل إلى نتيجة أخرى مفادها أن الفروق الجغرافية تعتبر فروقا جوهرية وعقلية، ولها اعتبارها في تحديد المكان والشعب الذي تركز فيه التاريخ .فهو يتحدث عما أحدثته هذه المحددات الجغرافية ليصل إلى قلب آسيا والصحراء العربية والصحراء الكبرى وفيها سمات الحياة الأبوية البطريركية ، فليس لهم ملكية زراعية، وهم رعاة يتسمون بالإهمال ولا توجد علاقات قانونية بينهم ،ويتميزون بالسَّلب والنهب ، وبخاصة حين يكونون محاطين بأمم متحضّرة، كما هي الحالة في الأعراب).[35] بمعنى أن هذه الشعوب ، ليست مؤهلة للإنخراط في حركة التاريخ، وليست لها الإمكانيات الكافية للإسهام في صناعة حضارة أو إنجاز شيء للبشرية .

وقد استعنّا لوصف هذه الفقرة بلفظة» **التعصب** «، والواضح أن آراء هيجل التي لا تستثني شيئا إلّا نعتت به حال العالم غير الغربي ، بل سيقحم هيجل كما هو بادٍ العوامل الجغرافية لمزيد من تحقير هذه الشعوب، بالتالي يقترب كل هذا من معنى المتعصّب كما جاء لدى لالاند فهو —أي المتعصّب—(غير المتسامح، متحمّس لغلبة معتقده الخاص ، غير متحسس بأي شيء آخر، مستعد لإستعمال العنف لكي يعقّد أو يحطّم أولئك الذين لا يشاطرونه معتقده...)[36] .أما **هيجل** الذي لم يستخدم العنف شخصيا سنجد أنه ظل يبرره ، حتى عندما ارتبط بالإبادة العرقية .

يورد أحمد عطية في هذا السياق ،آراء لأبي يعرب المرزوقي ، الذي يشرح موقف **هيجل** باعتباره مسكونا بتوجهات لا تحتمل الشك ،فيها الكثير من الإنحياز، حيث يشير إلى مفتاحين ، يساعدان على فهم آثار فكر هيجل، من خلال موقفه من رد الماوراء الديني إلى الدنيوي ، والتاريخي من خلال فاعلية أحكامه المسبقة إزاء الحضارات الأخرى وإزاء الدين الإسلامي.وأهم هذه الأحكام وهو ما يؤكد عنصرية **هيجل** مع فكرة التفاضل بين العقليات والذهنيات أو أرواح الشعوب، رغم ما يبدو من تناقض في قول **هيجل** بها.فهو يعتبر المقومات الأساسية موجودة في كل الأشكال الدينية على الأقل بالقوة ،لكنه في آن؛يقاضي الشرق خصوصا وغير الغرب عامة بما قد يعني أنه يستثنيهما في الإنسانية ويذمهم بالدونية وبالعقلية العبودية واللامبالاة بالكرامة الإنسانية)[37].المفاضلة في حقيقة الأمر ، منتهى العنصرية ، وذروة التعصب ،وجعل معايير بعينها تخدم» **الأنا**« الغربية،

بينما تخفق تلك المعايير ولا تتماشى مع معطيات الحضارات الشرقية، وقد تُلحق بها أحكام مسبقة ، تضعها خارج التاريخ ، ومنجزاتها خارج الذاكرة ،وذلك إذا تعلق الأمر بالدائرة الملحقة بالهامش الأوروبي من بقية العالم ، وهنا تتضح روح التعصب المطلقة . يضيف المرزوقي،(...الإنسان في ذاته إنسان حر ، لكن الأفارقة والآسيويون ليسوا أحرارا لأنهم ليس لهم الوعي بكونهم أحرارا، أي ليس لهم الوعي بمفهوم الإنسان ماهو).[38] كأن الإنسان الذي لا ينتمي إلى الحضارة الغربية تاريخا وراهنا ، باختصار سيكون فاقدا للمشاعر ، يلازمه التفكير الغريزي ، غير مؤهل لفعل شيء ينفع البشرية وهذا كله مردود على هيجل ومن تبعه ،لأن إسهامات هذا الإنسان في الإرث الحضاري يؤكد العكس .

لأن قتامة المشهد ستتوسع لتلحق الكثير من الأحكام الصادرة عن هيجل، عن الحضارة الإسلامية ، حيث ستكون تلك القراءات منبثقة عن الكثير من التعجل وغياب الروح العلمية، (اختلفت الصور التي قدمها هيجل للإسلام بوصفه حضارة ودينا في «محاضرات في فلسفة التاريخ « عنها في « فلسفة الدين»، ومع هذا ظلت غير مبرئِة للإنحياز التاريخي للغرب .ويرى الخشت، أن تجاهل هيجل للإسلام في «فلسفة الدين» ، وعرضه كشيء هامشي ، عرضه في «فلسفة التاريخ ، يعكس روح التعصب الأوروبية تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر).[39]

هذا التداخل بين الدين والفلسفة ، عند هيجل هو في الواقع نفي للفلسفة مادامت تابعة للدين ،الذي يعتبره –هذا الفيلسوف– بمثابة أساطير ، أو هو مجرد أفكار غيبية تؤدي إلى ممارسات جبرية(من هنا رأينا هيجل «1770م–1881م» يطلق حكمه الآتي على الفلسفة الشرقية: إن ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالأساس إلى حد كبير جدا ، الطريقة الدينية للتصورات والآراء الدينية لدى الشعوب الشرقية ، وهي التصورات والآراء التي تُفهم لأول وهلة أنها فلسفة).[40]

ويمكن حصر الظاهرة الدينية –كما يفهمها هيجل–حيث سيعتبرها حالة سلبية نتيجة المؤثرات المختلفة التي تصحبها ،(حسبه ،الشرقيون لا يملكون مبدأ آخر غير «الوحي» وهذا الأخير أمر ثابت قاطع لا يتطلب أكثر من إنصياع الناس إليه والعمل بمقتضى ما يتطلبه).[41] وعلى هذا الأساس تتحول الثقافة والفكر القائمين ضمن هذا الجو إلى مكوِّن يشوبه تداخل غير مقبول من جهة اتخاذ مظهر فلسفة مستقلة تعبّر عن عقل منتج للأفكار،حيث يرى هيجل أن (الدين هو الضد الدقيق للثقافة العلمية بما هي كذلك ، فليس له شكل الفكر ، وليس له مضمون مشترك مع تلك الثقافة ،فمضمون الدين ليس هو الدنيوي ،بل إن الدين يواجه اللامتناهي.)[42]

بالتالي يضيف هيجل ، كنتيجة حتمية: (إن ما نسميه بالفلسفة الشرقية يقترب اقترابا شديدا من النمط الديني للفكر ،وإن كان تصور العالم الذي ينسب إلى الشرقيين يقترب جدا من الفلسفة .ودراسة الأفكار الشرقية عن الدين—كما لو كانت فلسفة دينية— يعطينا السبب الذي جعلنا نصفها بهذا الوصف.)[43]

إن الإسلام—على وجه التخصيص— سيصبح مجرد تعاليم أمر بها محمد وتمثلها أتباعه وهكذا.

بما أن شمال إفريقيا، يُحسب على الشرق، سينتقل بنا هيجل من استهجان الموجود إلى نفيه، حيث لا يناقش هنا مكتسبات سكان شمال افريقيا بل يحطّ من شأنها، وينتهي به التعصّب للعنصر الأوروبي إلى تجاهل تام لوجود هؤلاء السكان ،(يرى بلعيد بودريس،أن متأمل فهم هيجل الفلسفي ،لسكان شمال افريقيا والتصنيف الذي اعتمده في هذا الفهم، وهو أن سكان هذه المنطقة الجغرافية لا هوية لهم ، وأنهم كانوا دائما مواطنين من الدرجة الثانية أو يشتغلون في كواليس مسرح التاريخ يقومون بأدوار ثانوية ،...نكاد نستشفّ من كتاباته انعدام السكان الأصليين وغيابهم وتلاشيهم أمام توالي الوافدين باستثناء ذكرهم كقراصنة ...).[44] الواقع أن المناطق الجغرافية الحيوية ، التي تقع ضمن الأقاليم المعتدلة مناخيا ،ولها مميزات أخرى ستظل مطمعا للغزاة كما كانت عبر التاريخ ،وهذا بالتالي لا ينفي عنها مطلقا هويتها أو يسقط كينونتها .

وبأن مشكلة الكينونة ستستمر في المضامين المضمرة لدى هيجل،وبعض الفلسفات الغربية المتشنجة؛فقد (اعتبر فرانس فانون تحت تأثير الفلسفة الهيجلية والوجودية المعاصرة ، أن الذات اليهودية والمغاربية والإفريقية بصفة عامة في صراع مستمر، وهي تحاول أن تفر من كينونتها الأصلية وأن تفر من الآخر ،فهم مغتربون عن أجسادهم ، وحياتهم انقسمت إلى شطرين: شطر يسعى وراء حل مستحيل، مضمونه الأخوة العالمية ، في عالم يقابله بالرفض والإختزال؛وشطر يمثل عقدة النقص التي يحللها فانون في كتابه«البشرة السوداء والأقنعة البيضاء»وبسببها بقت شعوبا تجاذب مشكلات زائفة في الأساس بما أنها تعيش حياة زائفة).[45] هذا التيه ستكون تلك المفاهيم والتصورات التي وضع **هيجل** ، الكثير منها ،وبالتالي سيكون بفلسفته أحد أسبابها الرئيسية وبفعل خطابه المفرط في العنصرية من جهة جنسه الأوروبي عامة والجرماني خاصة ،وتعصّبه ضد الشرق والمسلمين ،ستتشكّل هذه الصورة لتتبناها الفلسفات اللاحقة.

3-2- المركزية الغربية:

المآلات الحتمية لرؤية «المفاضلة» و«التعصب» ،لكل ماهو غربي ، من فلسفة وتاريخ ودين

وعلم جمال ،والإنطلاق من نزعة «عنصرية» سافرة ، تحطّ من شأن بقية المجتمعات البشرية ، مادامت ليست غربية ؛كل هذا وغيره سيضعنا أمام (خطاب فلسفي مركزي) يعتدّ بجميع ما يصدر عن هذا المركز الغربي الأوروبي ، في أصوله ومرجعياته اليونانية والرومانية ، وفي اعتبار أن المنجز الحضاري الأوروبي فوق جميع الحضارات ، وبالتالي فإن روح ذلك المنجز هو «العقلانية «، التي تتميز بها أوروبا عن الهامش المختلف البدائي،والإنسان الغربي — حسب هيجل— هو الذي تحقق له الوعي بالحرية ،وبذلك يكون قد أوجد ما يسمى بالدولة الليبرالية ، لخدمة أهداف هذا الإنسان الحر .

يصف فايز شاغاني (Fayaz Chagani) ، حقيقة التوجه لهذه النزعة المركزية ، بقوله:(المركزية الأوروبية عند **هيجل** ليست مجرد مسألة تاريخية فضولية .إنها سمة أساسية لمعرفة المعاصرة. أصبحت الجدلية الهيجلية ...النموذج السائد للتفكير في العلاقة بين الغرب وغير الغربيين «بما في ذلك الرفض الشامل للثقافات الأخرى وجهة النظر التي ترى أوروبا وأمريكا على أنها تشكل المسار الرئيسي للتاريخ «)[46]،هذه النزعة —إذا —لم تعد تختص بمرحلة **هيجل** وبلحظة انتشار أفكاره وتصوراته، بل ستتوسع لتتحول إلى قناعة سائدة وراسخة ، وهو ما نواجهه في خطاب العولمة في وقتنا الراهن .

لأن المركزية والتمركز ، لن تظهر دفعة واحدة ، فإن مرور الزمن وتبني تلك النزعة هو الذي يكشف صدى ذلك الخطاب ، بقناعاته المختلفة ، الذي كان بالأمس يشعّ عن مصدر بعينه. من أفكار الفلسفة الغربية ، التي تشبّعت من المرجعية الهيجلية ، (نهاية التاريخ، والتي يقول بها فوكوياما ، كنتاج لهذا التمركز النهائي وذلك في بعدين أساسيين تستند عليهما المركزية الغربية انطلاقا من فلسفة هيجل وهما :الأول ،التمركز الديني وتجلياته الفلسفية .الثاني :التمركز العرقي وإلغاء الآخر وهو ما يظهر في قول هيجل في «محاضرات في فلسفة الدين «،بأفضلية الديانة المسيحية على غيرها من الديانات ...).[47]

أما المسيحية المقصودة هنا ، ستكون ممثلة في اللوثرية البروتستانتية.بينما حقيقة الآخر الذي سيمثل هامش المركز الأوروبي فإنه يظل دون الغرب مكانة كما أشرنا سابقا، بل إن أكبر مكتسباته وهو الدين ، سيؤثر على فكره وحياته ، ذلك أن (هيجل في تقويمه للديانات الشرقية ، ينظر إلى تصوراتها على أنها مازالت ملتبسة بالطبيعة ولم تفارقها ، ولهذا يرى أن العقلية الشرقية لم تنجح في تصور الجوهر على شكل ذات واعية بنفسها ،فبقى هذا الجوهر مجرد تعبير عن سلب المتناهي ،وظلت الحقيقة الإلهية في نظره مجرد صورة من صور الاستبدادات الشرقية ،فتشكل تبعا لهذا عدة خطابات تمركزت فيها المعطيات الفكرية ، على أن الغرب هو الحقيقة المطلقة نفسها ،وأعيد صياغة ماضي الغرب بصورة

توافق حاضره، وأُنتجت أصول عريقة وثقافية ودينية مسيطرة وتوجيهية بالرغبة على التفوق ،... وأصبحت تلك الأصول ركائز تؤصّل الغرب في خارطة الوجود الإنساني بشريا ودينيا وفكريا والأهم من كل ذلك ،فقد تمت الصياغة شعور موحد بالهوية الفكرية والوعي المتماسك ، بحيث ظهر الغرب الحديث على أنه الوعي بأسمى أشكاله).[48] إنه المركز الأوروبي الواعي والحر والذي يصنع الحضارة ، مقابل الهامش الإفريقي والآسيوي،أو هو الشرق المستبد الذي لا يعيش إلا على تخوم التاريخ .

يطلق عطية صرخته مرددا ،(لقد كان هيجل مخطئا ومسيئا عندما استبعد الأفارقة والأمريكيين الأصليين والشرقيين على أنهم غير أحرار وغير قادرين على تحقيق الحرية بمفردهم)[49] .بمعنى أن ،المركز الغربي المشع،هو الذي ينبغي أن يتولى مهمة نقل تلك المفاهيم إلى دول الهامش الشرقي ،وجعل إمكانية تأهيله للدخول تدريجيا في دائرة التحضر متاحة ، وذلك وفق آراء الكثير من المتعصبين للغرب .

بل إن ،الفيلسوفة أليسون ستون ،تحث على ضرورة مراجعة تلك الأفكار المنحازة للغرب ، تقول : (إنه يجب على ورثة التراث الأوروبي الذي يمر عبر الفلسفة إلى الفكر السياسي الحديث ، أن لا يتركوا هذا التراث بعيدا عن النقد ، بما في ذلك فكر هيجل ، فهو متورط في الإستعمار بطرق مختلفة).[50]

يمكن القول أن نتيجة التمركز الغربي هو هذا الإبعاد المستمر لثقافة الآخر ، ووصفها بالبدائية ونعتها بالتخلف ، ومؤدى ذلك احتقار جميع منجزاتها ومن ينتمي إليها ، والأهم تفويت فرصة استثمار العقل الشرقي لإعطاء نفس جديد للفلسفة الغربية وهو ما تداركته لاحقا بعض الأصوات العاقلة كما هو الشأن مع جون ديوي.

2-4- النزعة الإستعمارية:

تتضافر مختلف العوامل ، في الخطاب الفلسفي المتطرف عند **هيجل**، لتنطق بمكتوم لثقافة غربية ،وتجهر بمُضمر لها،وتشرّع في النهاية للفكر الاستعماري ، بعد أن كانت هذه الممارسة قد ارتبطت طويلا بالتعصب الديني اثر الحروب الصليبية ؛ ليتحقق للغرب المتفوق الإرتفاع بالهامش الذي يمثل بقية العالم من آسيا وإفريقيا ، (يعتقد أحمد الربيعي ،أن من الضروري وضع الفلسفة الهيجلية حول تاريخ الشرق في موقعها التاريخي المناسب .فهذه الفلسفة المغرقة في عنصريتها لم تكن مجرد «آراء فلسفية لفيلسوف عظيم « ،بل هي الوريث الشرعي لكل الفكر العنصري ونظرية «المركزية الأوروبية «، ويصل إلى أعلى درجات نقده لها ويؤكد على وصفه لها بالعنصرية والمركزية الغربية ، بل ويؤكد على استعمارية هيجل وأن نظرته للشرق أحد أسس الإمبريالية فيما يقول :وأخطر من

ذلك فإن فلسفة هيجل للتاريخ،خاصة تاريخ الشرق،كانت أحد الأسس الهامة التي اعتمد عليها الفكر الإستعماري والأمبريالي اللاحق)[51]، واضح هنا ،أن الفلسفة هي التي صنعت هذا التوجه ،وتبنته بقوة ،وهي من أوجد مبررات تعالي الشعوب الأوروبية عن نظيرتها ، وبالتالي تكون هذه الفلسفة قد كرّست تلك القناعات التي ستتحول مع مرور الوقت إلى سلوك ممثّل في هذه العدوانية الإستعمارية .

إن الكثير من قناعات المركزية الأوروبية وتوجهاتها ، يرى رافي حبيب الفيلسوف الهندي،(أن هيجل هو أحد المبدعين والممكنين لخطاب المركزية الأوروبية الحديثة ، ليس فقط في سياسته وفلسفة التاريخ ، ولكن أيضا في فلسفته حول الفن والأدب ، والتي ترتبط بشدة بمخططه التاريخي العام)[52].

من هنا ستتضخم النظرة الدونية إلى الشرق ، مادام المنطلق هو الإعتزاز بكل ماهو أوروبي ، (إن القارئ الشرقي بصفة خاصة ، عندما يقرأ تحليل **هيجل** لعالمنا الشرقي تصدمنا النظرة الضيقة أحيانا ، والعنصرية الفاضحة أحيانا أخرى ..وتصل العنصرية الأوروبية البغيضة، كما يصف عبد الفتاح إمام تحليلات **هيجل** ، إلى قمتها في قول الفيلسوف:»إن القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبية ،وسوف تخضع الصين في يوم من الأيام وأن تستسلم لهذا المصير)[53].يتضح هنا ، كيف أن هيجل سيعتبر أن مظهر هيمنة أوروبا على العالم هو أمر حتمي ، تقتضيه حركة التاريخ ، ومع ذلك فإن توقعاته أخطأته .

على هذا الأساس، فإن (...الإمبريالية ، —كما يواصل رافي حبيب— ليست صدفة أو هامشية في نسق هيجل، بل هي مصدّقة عليها من قِبل سلطة الفكر المطلقة نفسها ،من خلال الطابع الحتمي المطلق لقهر الآخرين ، في إدراك نفسها .بالنسبة لهيجل ، فإن تجاوز الآخر يمضي بسلاسة من الإبستيمولوجيا إلى الإقتصاد ،من تحقيق الذات إلى الهيمنة الأمبريالية، ومن الحرية إلى الإمبراطورية)[54]. غير أن مختلف هذه التبريرات للنزعة الإستعمارية ستكون باطلة وستنتهي إلى إحداث دمار هائل لكل شيء، حيث يتم إلحاق الأذى بالمقومات المادية كما يتم التأثير في مسار القيم المعنوية وإلحاق الضرر البالغ بتواريخ طويلة لثقافات عريقة .

لإدراك جزء من الحقائق الصادمة ، التي وقعت بفعل الحركة الإستعمارية التي شرّعها هيجل،(ترى أليسون ستون ، في دراستها»هيجل والكولونيالية« ،أن الحرية وممارستها، بالنسبة لهيجل ،لم تُعرف إلا في أوروبا القديمة ، المسيحية ،والحديثة فقط.وبالتالي ، لا يمكن للشعوب الأخرى أن تحصل على الحرية ؛إلا إذا فرض الأوروبيون حضارتهم عليهم.وعلى

الرغم من أن هذا الفرض ينفي حرية الشعوب المستعمرة ، فإن هذا النفي مشروع بالنسبة لهيجل ؛لأنه ؛الشرط الوحيد الذي يمكن لهذه الشعوب أن تحصل به على الحرية على المدى البعيد).[55]بمعنى أن ،الحرمان من الحرية وفقدان الكرامة الإنسانية ، هو الذي يدفع بالشعوب إلى التفكير بكيفية جادة لإفتكاك «الإستقلال»، وتحقيق الحرية ؛بعبارة **هيجل** ، المكر التاريخي .

بينما ، (يرى فانون ، أن توصيف هيجل في كتابه»العقل في التاريخ» ،هو نموذج أصلي متميز للمشروع الكولونيالي في رؤيته للإفريقي ، بوصفه الآخر المطلق .إذ يجري وصف افريقيا في الفكر الغربي بأنها ، مكان للطاقة والأحاسيس المتدفقة ، وبانعدام الحركة وبأنها عالقة في الزمان ، يقول هيجل :إن الزنجي مثال على الرجل الحيوان بكل همجيته وخروجه على القانون ،وإذا أردنا أن نفهمه أصلا، يجب علينا أن نتجرد من كل توقير وأخلاقيات ، ومن كل ما نسميه عواطف).[56] منتهى التحقير للآخر الإفريقي، وهنا «الزنجي»، يستلزم تقديم أكبر مبرر على استعماره واستعباده ، وهو ما حصل بالفعل .

بناءً على ما تقدم ، يقول أحمد عطية (من المهم أن نفهم الخطابات الأوروبية والكولونيالية التي لا تزال تشكل العالم، وأن نتأمل نقديا كيف ساهم بعض الفلاسفة الأوروبيين ، بمن فيهم هيجل ، في هذه الخطابات . لأن مفهوم هيجل للحرية وتقرير المصير لهما صلات مهمة مع مركزيته الأوروبية ومركزيته الإستعمارية التي تتبعها)[57].

إن مجموع آراء **هيجل** ستعبر صراحة عن هذا الخطاب المتطرف وهو يبرر للإستعمار ، وما ينبغي عليه أن يتصرف به حيال الشعوب الأخرى ، (يحذر هيجل من أن العبودية يجب أن لا يتم إلغاؤها فجأة ، لأنها يجب أن تنتهي بعد ، وليس قبل ،أن يتم تثقيف الزنوج من خلالها ...إن فكر هيجل إذا ، هو فكر استعبادي وكولونيالي معا)[58].بعبارة أخرى ، فإن **هيجل** يؤكد عدم أهلية تلك الشعوب للإنخراط في حركة التاريخ.

بل إن(تأييد هيجل لرجال الدين المسيحيين والمبشرين الذين اعتادوا على تدجين الهنود على الثقافة والأخلاق الأوروبية ،وذلك لأن هذه الثقافات الأصلية تجسد اللاحرية.إن هيجل لا يدين العنف الكولونيالي، لأنه يعتقد أن غزو أوروبا لأمريكا كان يقوم على هدف سام،نشر الحرية وثقافة الحرية للجميع)[59] .

من هنا لن يستقيم للخطاب الفلسفي ، عند هيجل، أن يتحول إلى خطاب إنساني، بل هو في أحسن الأحوال ، إقصائي يتميز بالعنصرية والتعصب للمركزية الأوروبية .وهو خطاب تبريري للإستعمار، يدعو إلى نقل ثقافة أوروبا إلى شعوب العالم متذرعا بحجة خلق وعي جديد بالحرية ،ولكن هيهات...

3- **الخطاب يتمدد:**

الخطاب الفلسفي عند **هيجل** سيمثل منطلقا للعديد من الفلاسفة ، رغم أن البعض عاصر الفيلسوف هيجل وتتلمذ على يديه ، فإن البعض الآخر استرشد بتلك المضامين والآراء الفكرية التي لاشك ستتقاطع مع الميول الوجدانية الثقافية، أو القناعات العقلية، حيث سيظل تأثير فلسفة هيجل، مستمرا بعد أزيد من قرن على رحيله.أما هذه الدراسة، سيهمها هذا التوجه الذي يصدر عن بعض الفلاسفة ،الذين يؤمنون ب»المركزية الأوروبية»،وينظرون إلى «الشرق»، وبقية العالم على أنه هامش.

3-1- **الخط الأول:**

تميز الخطاب الفلسفي اليوناني ببعده «الطبيعي»، وسيتميز الخطاب الفلسفي الوسيط ببعده «الروحي ،أما خطاب هيجل كما يرى حسن حنفي ،فقد (بلغت مع هيجل الفلسفة أكمل صورها ،حيث ظهر الروح المطلق واعيا بذاته ،وينتهي صراع الأضداد في كل واحد شامل ،ويتحقق المطلق في التاريخ).[60]

لأن هذا الخطاب الفلسفي عند **هيجل،** أثّر بشكل مباشر في العديد من العقول، سيعرف منذ ذلك العصر بداية التمدد ضمن توجهين رئيسيين، (ثم انقسمت الهيجلية إلى يمين عند: هوشل وهنريكس و غابلر،ويسار عند: شتيرنر وفيورباخ وشتراوس، وباور وماركس الشاب .اليمين الهيجلي هو الجناح المحافظ في ألمانيا الذي ساد الفكر بعد وفاة هيجل لمدة عشر سنوات ،ويسمى أنصاره الهيجليون الشيوخ، في مقابل اليسار الهيجلي أو الهيجليين الشبان .حاول اليمين الهيجلي تفسير هيجل بروح مسيحية أرثوذكسية، والجمع بين الفلسفة والإيمان...تاريخيا اليمين الهيجلي سابق على اليسار الهيجلي، وفلسفيا لا يكاد يُذكر كما يُذكر اليسار الهيجلي ،ولم يترك وراءه أثرا، بينما أثّر اليسار الهيجلي في ثورة 1848 ...أراد اليسار الهيجلي شدّ هيجل إلى الأمام إلى فيورباخ وماركس).[61]

ماركس سينعطف بالخطاب الفلسفي إلى بعد»مادي» خالص،مُعلنا تصحيح الجدلية الهيجلية ،لذلك يقول حسين مروة في هذا الصدد :(المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية ولا في الإيديولوجيا كأفكار مجردة بل هي مسألة تطبيق وممارسة .الماركسيون على اقتناع علمي ،بصحة منهجهم المادي التاريخي وبأنه المنهج الوحيد الذي يمكّن من معرفة تراثنا العربي الفكري معرفة علمية).[62] معنى ذلك ،أن الماركسية لا تنخرط في المسائل الميتافيزيقية وترفض القضايا الغيبية التي يؤكد حسين مروة أن التراث العربي الإسلامي يغلب عليه هذا النوع من الدراسات .أما كون ماركس قد ثار على توجّه **هيجل** ،فإنه سيظل محتفظا بالمنهج الجدلي مع اختلاف الكيفية والأدوات المستخدمة .

يذهب مروة ، إلى أنه (يمكننا الإستنتاج : أن الفلسفة الماركسية ليست عقيدة جامدة، بل مرشدة للعمل).[63]

من هنا ستتحول آراء ماركس والماركسيين ،حول الشرق إلى علامات فارقة في الخطاب الماركسي المادي ،حيث ستدل على استمرار الإهتمام بالآخر الذي لا ينتمي إلى «المركز الأوروبي »، محل الدراسات الفعلي ،مع الإحتفاظ بتلك النظرة الدونية بدل مراعاة خصوصية المكان والزمان .على هذا الأساس ،(كتب ماركس إلى انجلز موافقا على ما يراه « بيرنيه Bernier ،من أن الصيغة — المفتاح — لكل ظاهرات الشرق،هي عدم وجود ملكية خاصة للأرض).[64] ليتضح أن هذه المجتمعات لا تزال عبارة عن قبائل بدوية مرتحلة ،ليس لها مدنية قائمة وإدارة منتظمة .بينما الحقيقة أن هذه الوضعية الغربية التي درسها ماركس ليس بالضرورة أن تطابقها حالات أخرى بالتمام .

تأكيدا على غياب المدنية واستقرار الجماعات وقيام الصناعة ، لتكون مؤشرا على تماثل عينات الدراسة ، يقول إنجلز:(إن الري الإصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة . (...)بهذا يتضح ، أنه كانت تكفي حرب تدميرية واحدة ليفرغ بلد من سكانه وتتحطم مدنيته لمئات السنين).[65] يمكننا أن نستخلص من قول إنجلز ،أن أوجه التماثل مفقودة وغياب هذا التماثل ينفي إمكانية تطابق عينة الدراسة ، حيث لا يستقيم أن نسحب المعطيات الأوروبية على غيرها .وإلى جانب هذا ، يتضح موقف إنجلز من أنه سيعتبر أن هذا الآخر الشرقي خارج التاريخ ،وانعدام منجزات العرب الصناعية تحُول دون إعطائهم مكانا في الزمن البشري وجعلهم يواكبون التاريخ .والأصل أن ما ينسحب على العينة الأوروبية التي عكفت عليها الدراسات المادية الماركسية ، لن ينسحب ويطابق غيرها من العينات المختلفة جغرافيا وثقافيا .

من الأسماء التي يوردها كتاب «نحن وهيجل»، على أنها تأثرت **بهيجل** ، نجد أقربها إلى هذه النظرة العنصرية المنحازة ضد الشرق، وهو الفرنسي ارنست رينان، الذي طالما أعلن آراءه التي تستنقص من قدرات العقل العربي الإسلامي .

يتضح بالتالي ،أن (رينان هو من تبنى أفكار هيجل ونقل إلى فرنسا فلسفة الدين الهيجلية، وهو فيلسوف هيجلي،يؤكد ناصيف نصار أصول أفكار رينان الهيجلية موضحا أن التأثر بهيجل أقوى مما يبدو للوهلة الأولى، مبينا حرص رينان على اللامتناهي في التاريخ).[66]

طبيعي أن تتأثر العقول اللاحقة بسابقتها ،حيث يتم التوسع في الأفكار ويقصد البعض إلى تصحيح الآراء والتصورات ، لكن أن ينحو الكثرة إلى تبني خطاب فلسفي عنصري ، فيه الكثير من المضامين الزائفة أو التي تزايد على كل ماهو شرقي وإسلامي ،حينها ندرك أن هذا التوجه متأصل في الثقافة الغربية .

3-2- ويستمر التوسع:

يتوسع الخطاب الهيجلي في راهنه ويستمر ذلك التوسع إلى غاية العصور الحديثة ،مع أن أحمد عبد الحليم عطية ، يرفعه من مستوى الأفراد إلى سياسات الدول واستراتيجياتها، ومن الإشتغال ضمن الدائرة المركزية الأوروبية إلى حركة استعمارية استيطانية أو ثقافية ، حيث يقول في هذا السياق :(إن كتابات هيجل في حق الشعوب الإفريقية والآسيوية ، كانت مرجعا لدوائر الحكم الأوروبية في عصره ،ومبررا مباشرا للغزو الأمبريالي على المجتمعات بهدف تحضيرها وإدماجها في تاريخ الغرب ،وتثقيفها بثقافته ،وهي كلها أفكار مركبة ومنتزعة من تراث الغرب ذاته وبالضبط من الثقافة اليونانية والرومانية والمسيحية التي تؤمن بفكرة التميز والتفوق ،وأيضا من التحولات الثقافية والعلمية الكبرى التي عرفتها أوروبا في العصر الحديث، التي تخدم هذه الأفكار).[67] معنى ذلك ،مزيد من التمكين لتلك الأفكار ، لتتحول إلى مشاريع حقيقية ،وهو ما تجسد بالفعل مع الحركة الإستعمارية في بعدها الإستيطاني الذي غالبا ماكانت وسيلته الإبادة البشرية أو إجتثاث العناصر الحيوية التي تعبر عن كينونة الشعوب ، وهي اللغة والدين والتاريخ ،وهذا يتقاطع مع أفكار هيجل كما كشف كتاب «نحن وهيجل».

لو تعلق الأمر باسقاط الدكتاتوريات ،وإحلال الديمقراطيات لهان الأمر، ووجدنا أنفسنا أمام مشروع حضاري إنساني يستهدف تعميم هذا النموذج للدولة الليبرالية ،ولكن الحقيقة ستتعلق بعملية إقصائية لواقع شعوب لها تاريخها وثقافتها .

إنتقال القناعة الأوروبية بفعل الكثير من الأفكار التي سيكون **هيجل** من أهم صناعها ،ستجعل مستوى الشعور بالتفوق يأخذ منحى تصاعدي ،سينفي معها الغرب أي وعي بالذات ،وعند هذا الحد سيكون الحل ، هو الوصاية الإستعمارية على الشعوب،(ولإعادة بناء موقف هيجل ،تركّز أليسون ستون على فلسفة هيجل في التاريخ ،لدراسة المركزية الأوروبية في مزاعم فلسفة التاريخ الأساسية .وتشرح كيف أن فلسفة التاريخ تتضمن أن الكولونيالية مبررة على أساس أنها تنشر مبدأ وروح الحرية .فبالنسبة لهيجل كان من الممكن استيعاب هذا المبدأ وتطبيقه في أوروبا فقط . لذلك ، لا يمكن لشعوب العالم الأخرى أن تكتسب الحرية إلا إذا فرضت أوروبا حضارتهم عليهم أولا).[68] أما كيفية «فرض الحضارة» فذلك ما سجله التاريخ إثر الممارسات الإستعمارية القاتمة .

إن الوقوف على مثالب الخطاب الهيجلي ، وكيفية التبرير للنزعة الإستعمارية ،هو ما نكتشفه فيمايلي :

أ- **أليكسندر كوجيف:** الخطاب الفلسفي الهيجلي — كما يرى عطية — سيكون

(أليكسندر كوجيف 1986–1902م)هو نسخته الفرنسية ، حيث سنجد العديد من التصورات والمفاهيم تردد لدى هذا الفيلسوف خصوصا ، ما تعلق منهاب—نظرية السيد والعبد»،و»الصراع من أجل الإعتراف «.

لن يكون ماركس هو المرجعية ، رغم أنه جاء لاحقا وتأثر بهيجل ،وحاول أن يفسر التاريخ ماديا ، وعليه سيرجع «كوجيف»،إلى هيجل، ذلك أن (فشل التفسير الإقتصادي للتاريخ يعيدنا إلى هيجل وليس إلى ماركس؛لأن هيجل يتناول العملية التاريخية بشكل غير اقتصادي تماما ، فكما فسر ذلك كوجيف،يمنحنا هيجل فرصة لإعادة التفكير بالديمقراطية الليبرالية الحديثة بتعابير مختلفة عن التعابير المعتادة في الوسط الأنجلوساكسوني المنبثق عن »هوبز» ، و»لوك».إن كوجيف هو الصلة بين هيجل وفوكوياما، ومن هنا أهمية كوجيف وشرحه للفلسفة الهيجلية ...)[69].

أما مكمن تلك الأهمية، فسيتمثل خصوصا في طبيعة الدولة،ذلك أن (الديمقراطية الليبرالية، تقدم لنا الإعتراف بكرامتنا البشرية ، فالدولة الديمقراطية الليبرالية تحترمنا وفق إحساسنا الخاص بالكفاءة التي نعزوها لأنفسنا ، وهكذا فإن الأجزاء الراغبة في نفسنا تغدو راضية في الوقت ذاته .تلك هي «لحظة الإشباع التام والمطلق للدولة الكونية لدى كوجيف»)[70].

بناءً على ما تقدّم فإنّه (وفق كوجيف يزّودنا هيجل بآلية بديلة تعيننا على فهم المسار التاريخي ، أساسها «الصراع من أجل نيل الإعتراف والتقدير «، ومع عدم اضطرارنا إلى طرح التفسير الإقتصادي للتاريخ جانبا،فإن نظرية هيجل هذه تسمح لنا باستعادة جدلية تاريخية متحررة تماما من المادية؛هي أغنى بكثير في فهمها للبواعث الإنسانية من نظرية ماركس)[71].

لتوضيح فكرة «الإعتراف وبالتالي شعور الإنسان بوعيه وحريته،الذي سيكون أسبق من «الربح»والرفاهية ،—كما سيكشف لنا فوكوياما،بينما حقيقة الإعتراف ترجع إلى أن (الإنسان في رأي هيجل «يرغب» ،ويتطلع غلى «رغبة» الآخرين،أي أنه يريد منهم الإعتراف به وتقديره.إنه يريد أن يعترف الغير به»كائنا بشريا» كائنا له قدره.ويتصل هذا في المقام الأول باستعداده للمخاطرة بحياته في صراع من أجل السيادة .ويذهب هيجل إلى أن الرغبة في نيل الإعتراف هي التي كانت تدفع أي متصارعين بدائيين في قديم الزمان إلى المخاطرة بحياتهما بالدخول في عراك حتى الموت ،حيث أن كلا منهما يسعى إلى نيل اعتراف الآخر بآدميته.فإن حدث وأدى الخوف الطبيعي من الموت بأحد المتصارعين إلى الخضوع والإذعان؛نشأت علاقة السيد بالعبد.فالمخاطرة في هذه المعركة الدموية

في فجر التاريخ ليست مخاطرة بالطعام أو المأوى أو الإحساس بالأمن ، بل هي مخاطرة من أجل السيادة.وحيث أن الهدف من المعركة لا تحدده اعتبارات بيولوجية ، فإن هيجل يرى فيها أول بوادر الحرية الإنسانية .فالرغبة إذا في نيل الإعتراف وما يصاحب هذه الرغبة من مشاعر الغضب والخجل والفخر هي جوانب الشخصية الإنسانية بالغة الأهمية في مجال الحياة السياسية .وهي عند هيجل المحرك لعملية التأريخ بأسرها)[72].من هنا ، فإن مقولة ماركس: الوعي لا يصنع الحياة ،بل الحياة هي التي تصنع الوعي .حيث تفيد هذه المقولة ،أن الجانب المادي هو القاعدة والمنطلق ،وبالتالي فإن تفسير **هيجل** للحياة من منطلق»الإعتراف»،يجعل التجمعات البشرية البدائية ،لم تحصل لأسباب اكتشاف الزراعة أو إلى تلك المبررات المادية الماركسية ،إنما لوجود الإعتراف ، وهذا هو السبب المباشر عند هيجل في تحقق الوجود البشري .

أهمية الإعتراف —إذا— ستجعل تفسير العديد من المسائل العالقة ، مفهومة وواضحة ، (فالهدف الذي ظل الإنسان يسعى إليه طوال تاريخه والذي كان يحرك المراحل الأولى من التاريخ ، هو الإعتراف به .قد وصل إلى هذا الهدف في النهاية في عالمنا الحديث ؛مما أرضاه «إرضاء كاملا»وقد كان كوجيف جادا في زعمه هذا .ذلك أنه بإمكاننا أن نفهم مشكلة السياسة عبر آلاف السنين من التاريخ البشري،باعتبارها جهدا في سبيل حل مشكلة الحصول على الإعتراف والتقدير .فالإعتراف والتقدير هو مشكلة السياسة الأساسية لأنها منبع الطغيان ، والأمبريالية والرغبة في السيطرة)[73].معنى ذلك أن النزوع إلى الإستعمار ، يغدو وفق هذه التصورات مبررا ومشروعا .

ب- فرانسيس فوكوياما:

من أصول يابانية ويحمل الجنسية الأمريكية ، ذلك هو فرانسيس فوكوياما ، وهو من مواليد 1952.وقد عرف بكتابه «نهاية التاريخ»،وهذا الكتاب يشتمل على العديد من التصورات التي تأثرت بالفيلسوف الجرماني **هيجل** خصوصا عن طريق الفيلسوف الفرنسي كوجيف . لأن الزمن تقدم أكثر،أي مقارنة بعصر **هيجل**، لأجل ذلك سيتحقق منتهى «الوعي»، ومنتهى «الحرية»، بل ستغدو المفاهيم مسايرة للوقت الراهن بما يقتضيه ،(عرّف هيجل التاريخ بأنه تقدم الإنسان صوب مستويات أرقى من العقلانية والحرية .ولهذا المسار نقطة نهائية منطقية هي بلوغ الوعي المطلق بالنفس.وهذا الوعي قائم في نظامه الفلسفي ، كما أن الحرية الإنسانية مجسدة في الدولة الليبرالية الحديثة التي ظهرت في أوروبا في أعقاب الثورة الفرنسية وثورة أمريكا الشمالية)[74]، معنى ذلك أن بلوغ ذلك الحد من الوعي ،تطلب تلك المفاهيم التي هي استيعاب فعلي للواقع الجديد ، (فإن المجتمعات

الليبرالية خالية من «التناقضات «التي تميز الأشكال السابقة من التنظيم الإجتماعي، وستكون بالتالي خاتمة الجدلية التاريخية).[75] بمعنى أن التناقض ،هو إلغاء التميز بين السيد والعبد ،وقد تحقق ذلك في ظل الدولة الليبرالية الديمقراطية.

يستمر منطق الهيمنة ،ويستحضر تلك الأبجديات المتعلقة ب»خطاب فوكوياما «روح مرجعيته الهيجلية، ولكن هنا يتحول الإستعمار إلى ممارسة أعقد،وذلك نتيجة عامل تغير الزمن ،(يبدو فوكوياما المنظر الإستراتيجي؛ شديد التأثر بنظرية هيجل، ومنها استمد جذور نظريته المتعلقة «بنهاية التاريخ»،وبداية مؤسسات ما بعد التاريخ، وهو يتناول العديد من القضايا المتعلقة بالديمقراطية والإقتصاد السياسي العالمي والشؤون السياسية الخارجية في العالم الثالث. وهو يدافع أي فوكوياما عن الهيمنة الإقتصادية الأمريكية لا عن الديمقراطية العالمية، مما يجعله ينظر إلى العالم من وجهة نظر أمريكية)[76]،بالتالي الإنتقال إلى استحداث أساليب جديدة للسيطرة وتكريس منطق الهيمنة ولكن بطريقة ناعمة لكنها تظل بمثابة وصاية على الشعوب .

تتلخص الديمقراطية كما يوضح **فوكوياما**(لست مستعدا للترحيب بتعددية تتهدد القائم والمستقر، فعندما يصر كل على الإنتماء المغاير بحجة الديمقراطية والتعددية ، يضيع جوهر الإجتماع المشترك.إن الإشكالية التي على كل منا النفاذ إلى أعماقها ،إن الديمقراطية لا نقوم فقط على العقل والتعقل والعقلانية .فهناك عوامل وقيم غير عقلانية تلعب دورا مهما)[77]،عند هذا الحد ،تتحور عقلانية هيجل:كل ماهو عقلي فهو واقعي ؛لتصبح الصيغة الجديدة مشبعة بالبراغماتية الأمريكية :كل ما يخدم مصلحة أمريكا والأمريكي فهو عقلي .بل يغدو معيار الحكم على الأشياء وأهميتها حسب درجة تحقيقها لمنفعة بعينها.

أمريكا –إذا– تسعى إلى تحقيق مصالحها بشتى الوسائل،بفرض منطق العولمة الفكرية والعولمة الثقافية ،والهيمنة بمختلف أشكالها ،الهيمنة العسكرية التقليدية ، والهيمنة على منابع الطاقة ،والهيمنة السيبرانية ،وكل ذلك يبرره هذا الخطاب ، الذي يتبنى «نهاية التاريخ» ، لفوكوياما الذي (يصادر حق الآخرين في إتباع ما يريدون من أفكار .وهذا خرق لجوهر الليبرالية ، التي يعدّ هو منظّر ومنتصر لها .وبالتالي فإن هذه النظرية ، تؤدي إلى سحق الإنسان من جذوره ، وتجعله ينزوي على ما حقق من منجزات .وهي تحرض المعسكر الغربي الديمقراطي على الآخرين وخصوصا الأنظمة الإسلامية؛فقد جعل النظام الإسلامي هو الخطر الحقيقي الذي يجب تقويضه لإستمرارية الديمقراطية الليبرالية[78]، الدولة التي تحكّم ،منطق المصلحة المطلقة ،ستبيح لنفسها الإقدام على كل شيء لتحقيق أهدافها ونفوذها .من هنا ليس من الغرابة إيجاد العدو الذي يتهدد مصالحها ،والعدو

الأضعف يسهل معه تنفيذ جميع المخططات ، وهذا يندرج ضمن سياسة ميكيافيلي «الغاية تبرر الوسيلة»، حيث يقتضي الأمر إيجاد العدو الداخلي أو الخارجي لتمرير أهداف السلطة ؛لأجل ذلك فإن استهداف الإسلام والدول الإسلامية ، يمكّن أمريكا من السيطرة على مصادر الطاقة وتبرير الكثير من الممارسات الإستعمارية التي تستهدف أماكن ومواقع بدول تحتل مناطق حيوية .

يستمر خطاب الإقصاء ولكن هذه المرة ، لما تتميّز به الشعوب من فلسفة وثقافة ، ومصادرة كل شيء يدل على هوية أو خصوصية محددة، لأجل ذلك يتم استهداف الثقافة الوجدانية للعرب والمسلمين.

3-3- **الإستشراق المتحامل:**

الإستشراق هو مجموعة من البحوث والدراسات التي تتناول الشرق كتراث ،وراهن ثقافي، وقد اختلفت مواقف المستشرقين وأهدافهم ،وقد تتراوح بين الإعتدال الأكاديمي ، والتطرف الذي تحكمه نزعات إمبريالية واضحة المعالم ، يقول ادوارد سعيد (أنا أعتقد شخصيا أن القيمة الكبرى للإستشراق تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية الأمريكية أكثر من كونه خطابا صادقا حول الشرق .وهو ما يزعمه الإستشراق في صورته الأكاديمية والبحثية).[79]

ثم يضيف ادوارد سعيد في هذا السياق : (ليس الإستشراق إذا ، خيالا أوروبيا متوهما ، بل إنه كيان له وجوده النظري والعملي ، وقد أنشأه من أنشأه.(...)أصبح مذهبا معرفيا عن الشرق).[80] لكن أخطر ما سيميز الإستشراق كون (الهيمنة الثقافية هي التي كتبت للإستشراق استمراره وقوته)[81].

الإستشراق بالتالي، يتم استعماله لتحقيق أهداف استعمارية، يقول في هذا الصدد حسين مروة :(إن التوجه الإمبريالي عشية تحول الرأسمالية إلى شكلها الجديد، وفي فجر هذا التحول نحو السيطرة على العالم العربي ، كان يستلزم توجها سابقا له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية)[82].

من هنا فإن خطاب الإستشراق المتحامل، هو الذي يتأسس على قناعات مفادها ،أن جميع منجزات الحضارة الشرقية والحضارة الإسلامية تحديدا، هي منجزات غير ذات شأن، لذلك سيعمد واحد من الفلاسفة **كهيجل** ، إلى التقليل من قيمة الفكر الإسلامي بكيفية من الكيفيات حيث :(كان هيجل يرى أن الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخيا لتعبر له الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة والروح المطلقة وعلاقة الإنسان بها، وأن الدين من حيث هو أسبق تاريخيا من الفلسفة يعتبر أول شكل لمعرفة الروح المطلقة

ذاتها .ولكن هيجل يرى مع ذلك أن تاريخ الفلسفة يجب أن لا يشمل تاريخ الأديان لأنه وإن كانت بين الدين والفلسفة صفات مشتركة هناك صفات متفارقة بينهما أظهرها أن موقف الفلسفة من موضوعها يتخذ شكل الوعي المفكّر ، في حين يتخذ الدين شكل الملامسة للموضوع بطريقة الإنجذاب إلى العقل الأعلى)[83].بذلك تفقد الفلسفة الإسلامية مكانتها كفلسفة ،حسب **هيجل** ،وتغدو تلك الجهود الفكرية الممتدة عبر قرون مجرد مظهر فكري متأثر بالتصورات الدينية .

الفيلسوف هيجل تناول الإسلام في دراساته دينا وفلسفة وفنا عربيا وحضارة وتاريخا ، وفي جميع معالجاته ستغلب عليه النظرة الإقصائية نتيجة هيمنة النزعة المركزية الأوروبية المتعالية ، ومع ذلك فإن الفيلسوف عطية ، حين أراد بحث موقف هيجل الإستشراقي، لم يكن يحمل حياله أي حكم مسبق، ولا ما يقارب نيّة مبيّتة ، بل حاول التماس الموضوعية التامة ، بغرض فهم الأبعاد الفكرية لهذا الفيلسوف الجرماني،يقول عطية : (نحن حين نتحدث عن استشراقية هيجل لا نقصد ذلك الإستشراق الذي اتُّخذ لدى الكثير من المثقفين العرب صفة سلبية ؛لأنه يحتوي على الدراسات والرؤى والتصورات والأحكام التي يقدمها الآخر المختلف دينيا وعرقيا ،والتي تحتوي داخلها ذلك التوتر والحذر والعداء التاريخي بين الشرق والغرب).[84]

رفض الإستشراق لن يحصل مادام يمثل وجهة نظر الآخر الغربي حيال مسائل تخص الشرق ،يقول عطية :(لسنا ممن يدينون الإستشراق باعتباره جهدا معرفيا غربيا ذي قراءة آداب وعلوم وفنون الشرق من وجهة نظر غربية ،لكننا نسعى إلى بيان حدود وقدرات الإستشراق في إدراك ما يتعلق بالحضارات الشرقية وتطورها من وجهة نظر فلسفية أعم)[85]. هذه القدرة بطبيعة الحال،لن تكون حكرا على فهم المستشرقين ، بل سيتدخل الدارسون الموالون للحضارات محل الدراسة الإستشراقية للرد والتصويب .

يضيف عطية :(وعلى هذا فإن بحثنا الحالي ليس نقدا للغرب ولا نقدا مزدوجا لنا وللغرب، بل محاولة للفهم والسعي للبحث في لإمكانية العيش معا)[86]،بعبارة أخرى ، تتحول غاية البحث إلى إيجاد تلك القواسم مشتركة ،لتحقيق أفق للتعايش يؤدي إلى خلق حالة من الإنسجام بين الثقافات بدل الإقصاء والتمركز .

الخطاب الفلسفي عند هيجل يكون قد مارس الإقصاء العرقي وأبدى مواقف عنصرية صريحة ، وساهم في تثبيت المركزية الأوروبية ، التي ستنتهي إلى تبني أفكار استعمارية ضد الشعوب الأخرى ، لأجل ذلك ، ستندرج مختلف الآراء والملاحظات التي جاءت بخصوص الشرق كعامل رئيس ،قدم من خلاله هيجل الشرق في أحط صورة يمكن تقديمها

؛أما كون هذا الإستشراق المتحامل ماهو إلا تمهيد للنزعة الإستعمارية ، يوضح عطية :(نحن لا نتعامل مع هيجل باعتباره مستشرقا يقدم لنا معرفة للشرق وحضاراته وأديانه وعلومه ، بقدر ما نعتبره تتويجا للجهود التي بذلها الباحثون الغربيون» المستشرقون» ،وتوظيفها لتأكيد أفكاره)[87].

على هذا الأساس فإن **هيجل** الذي أسهم بخطابه الفلسفي ، في تأكيد الكثير من الأفكار الداعمة للمركزية الغربية ،لم يتوقف عند هذا الحد، بل جعل تلك الأفكار امتدادا لمركزية غربية تاريخية ، مثّلها في هذه الحالة اليونان ، وبالتالي يتحقق له نفي أي دور تاريخي للشرق والمسلمين، (إن سرد هيجل التاريخي أنكر على الشرق أي دور حيوي في تشكيل الثقافة اليونانية والدين المسيحي وبه فقد وضع اليونان في المركز باعتبارها المصدر للعظمة الفلسفية والسياسية والفنية ، وجعل الوحي والإصلاح المسيحيين الحدثين الحاسمين في التاريخ الديني)[88].

أما ما كان من دور المسلمين في شرح الكتابات الفلسفية اليونانية وترجمتها وإعادة قراءتها وشرحها ، ثم الإستفادة منها خلال مراحل زمنية طويلة .بينما تأتي أوروبا في بدايات نهضتها لتنقل عن اللغة العربية والحضارة الإسلامية، الإبداع والنص اليوناني المشروح.

كل هذا سيتم تجاهله من قبل الغربيين، ويتم إغفال المصدر العربي الإسلامي كعامل للنهضة الأوروبية.

صورة الإسلام عند **هيجل** هي رسم مشوّه مهتز، وهو ما ستتبناه الحضارة الغربية ، (على هذا نجد بين الكثير من الباحثين العرب من يرون أن صورة الإسلام عند هيجل لا تختلف كثيرا عن مثيلاتها في الفكر الغربي الإستشراقي ، ومن هنا فهي تمثل صورة نموذجية إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة ؛الذين اعتمد عليهم ، تلك الصورة التي يغلب عليها طابع الإنحياز وعدم الدقة والإفتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية)[89]. تشويه هذه الصورة وتنميطها سيكون أمرا طبيعيا ،مادام تكوين هيجل في بداياته ارتبط بمدرسة لاهوتية متحاملة على الإسلام ، وهي مدرسة»ستيفن توبنجن»، ثم تأتي مجموعة من الكتاب الغربيين كالأدباء والرحالة وجميعهم كارهون للإسلام دينا وحضارة ، ليقرأ لهم هيجل ويكتب عنهم ، ليكونوا له بمثابة مرجعية سيعتمد عليها في تشكيل تلك الصورة المهتزة .

إن تنوع الفلسفة الإسلامية ستصبح مختزلة باهتة في كتابات هيجل ، وذلك نتيجة المرجعية المعتمدة ، حيث(تناول هيجل في كتابه **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، في فصل قصير»ما قدمه الفلاسفة العرب والمسلمون»، تحت عنوان «الفلسفة العربية «، اعتمادا

على كتاب الفيلسوف اليهودي موسى ابن ميمون).[90]

هذه المرجعية المحدودة بغض النظر عن استيفائها للشروط العلمية وانتفاء الإنحياز الإيديولوجي والديني ، كلها تجعل هذا الإعتماد من طرف هيجل ،لبناء تصوره أمرا مرفوضا ومردودا على الفيلسوف .

من هنا ، (يُرجعنا هيجل إلى موسى ابن ميمون الذي يعطي تفاصيل تاريخية لهذا الإنتقال للفلسفة إلى العرب.وهو يتوقف عند جهود المتكلمين ، خاصة الإسماعيلية والمعتزلة ، الذين يهتمون بالمعرفة الفكرية المجردة .لقد تبنوا الفلسفة للدفاع عن العقائد مثلما فعل المسيحيون (...))[91].

هذه الآراء وغيرها ، هي بمثابة حكم نهائي عن قصور الفلسفة الإسلامية التي هي بالنسبة لهيجل ، تعكس تلك الآراء والتصورات الدينية ، حيث يقول هيجل :(«لا تتضمن الفلسفة الإسلامية أي عطاء أصيل»، ثم يضيف «إن دراسة هذه الفلسفة بشكل مفصل هي مسألة غير مفيدة وغير ضرورية «.أما إذا دعت الحاجة لتناولها ، فذلك لأسباب تاريخية فقط).[92]

لأجل ذلك، تتحول هذه المواقف والآراء التي تنفي عن الإسلام والحضارة الإسلامية أي صلة بالإبداع والإضافة للإنسانية ؛تتحول إلى مادة ستتوسع مع الكثير من المستشرقين، إنما يختلف توظيف تلك المادة حسب الأهداف والغايات ، ضد خطاب «الإستشراق المتحامل «.

4- الخطاب يسكننا:

قراءة كتاب «نحن وهيجل» ستكشف لنا الأوجه الخفية لخطاب هيجل الفلسفي ، وبالتالي «موقف» هذا الخطاب الفعلي من الشرق والحضارة العربية الإسلامية ، بمختلف مكوناتها، تلك التي ستكون بمثابة امتداد سابق لظهور الإسلام ، كالحضارة الفينيقية والآشورية والمصرية القديمة والأمازيغية ، وهذه التي ستصحب ظهور الإسلام وما رافقه من منجزات.

الميلاد الذي يتحقق لهذه الدراسة حول **هيجل**، سيتلخص في جملة من النقاط : أ—

التعميم لا يلغي التخصيص:

عموم موقف **هيجل** ، من الإحتفاء بالوعي والحرية لا يلغي خصوص إلحاق الصورة السلبية بالشرق دون أخذه بعين الإعتبار لتفاوت الأزمنة .

ب-الإحتفاء بنموذج الأنا ،وإنكار نموذج الآخر:

كل المنجزات الحضارية الغربية ، سيعدها هيجل تاريخية إنسانية ، بينما منجزات الشرق خارج التاريخ وتتصف بكونها محدودة .

ج- **الولاء المطلق والإقصاء المطلق:**

يعلن هيجل عن تفوق العرق الأوروبي وقدرته على الفعل والإستمرار ، مقابل ضعف الأعراق الأخرى ونزولها إلى مرتبة الحيوان وعجزها عن الفعل والإستمرار ، لذلك هي محل الإقصاء والتهميش ، كأن الشرق لم تكن الكتابة قد ولدت على يد أبنائه لتدخل الإنسانية أبواب التاريخ ، وكأن قانون **حامورابي** لم يكن هو الذي لفت أنظار الإنسانية لتنظيم وتدبير شؤون الجماعات .

د- **استحواذ الأنا على مقومات الحضور ، وافتقار الآخر لها:**

أهم تلك المقومات هو العقل والعقلانية ، حيث ستُنسب هذه القيمة للغرب دون غيره .

ه- الأنا والدين الكامل والآخر والدين الفاسد:

كل ما تقدم من ديانات كانت في خدمة المذهب البروتستانتي الفذ ، وما دونه سيعدّ بمثابة مقدمات لهذا الأخير وذلك وفق ماذهب إليه هيجل .

الميلاد هنا سيتمثل في الدفع بروح المبادرة ، لخلق «**خطاب نقدي**»، يشاكس ولا ينبهر ، يرد ولا يتقبل ،يعلن الرفض ولا يستسلم للقبول ، لأن الروح الهيجلية سيتم تقديمها بمثابة الطابع السائد ، الذي يجدر التسليم به .الميلاد سيتحقق بفضح المسكوت عنه في خطاب **هيجل** ، رغم أن هذا الخطاب شخّص الكثير من العلل ، غير أن تلك المعضلات ينبغي أن تُدرس في إطار التاريخ بدل أن تكون حقائق مطلقة وأحكاما مسبقة ونهائية .

يورد عطية ، علامات على هذا الخطاب الذي يسكن ثقافتنا من خلال جملة من النماذج :

1–4- **تبني التفسير التاريخي :**

يتبنى هذا التوجه لقراءة تاريخ الحضارات ،إمام عبد الفتاح ، غير أن عدم تقبل امام ، لبعض الحقائق ،نتيجة المبالغة الصادرة عن الفيلسوف هيجل ، وذلك من خلال عرض بعض الآراء المتضاربة ،سيطرح الكثير من علامات الإستفهام .

تاريخ العالم كما يتناوله إمام ، بالشرح عن هيجل ، حيث يعتبره ، (هو مسار يكافح فيه الروح لكي يصل إلى وعي بذاته ، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة من الحرية ، —المرحلة الأولى التي يبدأ منها الروح هي العالم الشرقي:الصين ، الهند، وفارس، ومصر.وكل ما عرفه الشرق هو أن الحرية منحصرة في شخص واحد وهو الحاكم، أما المواطنون فهم جميعا عبيد لهذا الحاكم.ينبه هيجل إلى أن حرية الحاكم لم تكن تعني سوى انسياقه وراء أهوائه وانفعالاته ..بالتالي لم تكن حريته تعيّنا لذاته ، ولا تعبيرا عن ماهيته الحقّة «اي العقل»، ومن ثمّ كان الحاكم طاغية لا إنسانا حرا)[93].معنى ذلك، أن تلك الحقب تخلو تماما من نماذج استثنائية ،أو توجه إلى خلق أطر تنظيمية للجماعات،

إنما يكون الإستبداد حسب هيجل هو السائد والمطلق .

أما المرحلة الثانية ، (فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث اتسع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية ،فعرف بعض المواطنين اليونانيين والرومانيين ، الحرية وعليه كانوا ينظرون إلى شعوب باقي الأمم على أنهم»برابرة» أو «همج»، ولهذا اتخذوا من أسرى الحرب عبيدا وأرقاء.أقر أفلاطون وأرسطو نظام الرق لأنهما لم يعرفا أن الإنسان بما هو إنسان حر)[94].يتضح هنا ، أن اللغة أميل إلى تعميم الإستثناء ، من حالة شهدتها أثينا ونسبيا اسبارطة، يتم اعتبار المرحلة اليونانية دون استثناء ،ثم يأتي طغاة روما وجبابرتها لكنهم استثناء مع كثرتهم.ويتم تبرير تجويز العبودية من رواد الفلسفة،رغم أن الأمر واضح ليس بحاجة إلى مثل هذه التخريجات .

وأما المرحلة الثالثة، سنجد(الأمم الجرمانية ،فقد كانت بتأثير المسيحية أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيته وقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر في قلب الدين، المكان الذي يمثل أعمق منطقة للروح، ولكن إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة يحتاج إلى عملية ثقافية طويلة الأمد، قامت بها الشعوب الأوروبية لاسيما الأمة الجرمانية)[95].

يتم تقسيم الحضارة الشرقية إلى ثلاثة أقسام عند **هيجل**، وهي :الصين والهند وفارس؛ أما مصر فإن هيجل يلحقها بفارس، لتنتقل عبرها الروح من فارس إلى اليونان، لأجل ذلك فإن امام عبد الفتاح، الذي شرح أفكار هيجل بإعجاب ، يقول أحمد عبد الحليم(قراءة لهيجل عن مصر، ألّف امام عبد الفتاح تحت عنوان:»مصر في عيون مفكري الغرب:هيجل». يختفي نقد هيجل ويظهر إعجابه بمصر، ما يبين ازدواج نظرتنا للفيلسوف ،حيث ننقده في سياق ونبرز أفكاره ونعليها في سياق آخر.ننقده بسبب تأكيده غياب الحرية في مجتمعاتنا، ونشيد به حين يعرض لحضارتنا القديمة)[96]. بمعنى الإشادة بهيجل حين اعتبر أن مصر هي فاتحة الحضارات، وهكذا تم التعامل مع هيجل بمنطق انتقائي اختزالي.

4-2- تبني عقلانية هيجل:

يعتبر **فتحي المسكيني** ، من المتحمسين لعقلانية **هيجل** ،حسب صاحب كتاب «نحن وهيجل»، حيث يتردد لدى المسكيني :(إن مرضا عضالا ألمّ بنا ألا وهو مرض قراءة التراث وتأويله، إننا غير محتاجين لعناوين مثل:نقد العقل العربي أو الإسلامي لكي ننقد العقل ، بل إن الأمر يتعلق اليوم بما تبقى لنا من عقل ومعقولية لكي نواجه العالم الحالي ،فالتاريخ العالمي الآن هيجل، إنه عملية كوننا قاهرة لكل ركن من المعقولية الممكنة لنا كبشر اليوم)[79].بمعنى الإشتغال على الواقع ، ولكن سيظل هذا الواقع قلق ، لأنه محاط

بإشكاليات معلقة ترتبط في مجملها بتراث ممتد بحاجة إلى قراءة تجعله حلقة امتداد لراهننا الحالي وإذا تعلق الأمر بهويتنا سيغدو هذا التراث هو مجال إظهار أبعاد الثقافة الوجدانية ، وحقيقة الوعي الذي شكّل حضارة لا ينكرها إلا جاحد، تظل هي المرجعية الفعلية للعقلانية الراهنة .

أما عطية ، فيعقّب على المسكيني قائلا(إن ما يقصده المسكيني من طرقاته الفلسفية هو أن التفكير ضد هيجل ، إنما هو مقاومة الكلي الذي يرفعه الغرب اليوم ضد»بقية « ، «أقلية» من جهة كمية القوى التي بحوزتنا (...) تفكيرنا الضدّي ، هذا محكوم عليه بأن يأخذ شكل المقاومة المفهومية للفلسفة التي تأسس العالم الحالي على أنطولوجيتها)[98] .ثم يضيف عطية(إن الأكثر طرافة هو أن معظم التناقضات التي نجدها بين تلك الفلسفات وهذه الإيديولوجيات تجد أصولها في الفكر الفلسفي الهيجلي ذاته؛لاسيما السياسي منه وكانعكاس للتناقضات العميقة التي عرفها الفكر السياسي الغربي ابتداء من النصف الثاني للقرن الثامن عشر)[99].بمعنى أن الخطاب الفلسفي الهيجلي ، هو نتاج ظروف زمنية ومكانية محددة ، لا يعني أنه فوق أن يشتمل على عيوب أو أن يكون مثاليا لا نعرّضه للنقد، وكيف إذا أردنا أن نخضعه لملابسات مغايرة كواقعنا العربي الإسلامي وعصرنا الحالي ،إذا كان لنا أن نرتمي في هذه العقلانية كما يلحّ المسكيني؟!

3-4- تبني فهم الواقع وفق عقلانية هيجل:

لقد اندلعت انتفاضات الربيع العربي ، في دول عديدة ،ابتداء بتونس مرورا إلى مصر فليبيا وسوريا ،كانت تلك الإنتفاضات رافضة للإستبداد متطلعة إلى الحرية والأنظمة الديمقراطية ، من أهم المفكرين الذين حاولوا تفسير تلك الأحداث، سنجد هاشم صالح الذي تناوله أحمد عبد الحليم عطية وحاول فهم آليات تفسيره لهذه الأحداث، التي استحضرت عقلانية هيجل، وحاولت أن تقارب من خلالها أبعاد هذه الظاهرة وأن تشرّحها.

على هذا الأساس، سيعتبر هاشم صالح: (أن هيجل، يقول أن كل ماهو واقعي عقلاني، فإن الربيع العربي أصبح أمرا واقعا وإذا فهو عقلاني، أي يعبّر عن حاجة موضوعية مسجّلة في أحشاء الواقع العربي. صحيح أن الأصوليين سطوا عليه، وهذا شيء مزعج، فإنه طبقا لمنهجه الجدلي، فإن سيطرة الأصولية لها ما يبررها مؤقتا. إنها تجسيد لثقل التراث عبر التاريخ، وهو الشيء الذي لا يمكن تجاوزه في المدى المنظور.الشعوب العربية غير مؤهلة لمثل هذا التخطي حتى الآن)[100]، أن تكون الشعوب مؤهلة أو غير مؤهلة، هذا الأمر يشتمل تحميل المسؤولية للنخب التي لم يكن لها دور طليعي لخلق مساحة من الوعي ، تستضيء الشعوب بها وإلا اعتبرنا أن إلحاق وصف عدم أهلية الشعوب، يظل مجرد وصف

يحلو للبعض التستر خلفه لإلباس تهم جزافية للإيديولوجيات التي يعتبرها هاشم صالح وغيره مادامت محافظة فهي خارج العصر ولا تخدمه ،وبالتالي سندخل مجددا في نقاش لا ينتهي ، تعليم الشعب ،ثقافة الشعب وكون المساهمة الشعبية في خلق مسار تقدمي، يظل منقوصا كيفما كان الحال، ذلك لأن هذه الأصوات «العلمانية « أو «الليبرالية» في العالم العربي ظلت لا تقبل الهزيمة بأي حال من الأحوال ،رغم أن مختلف مشاريعها تظل غريبة عن روح الشعوب وصميم ثقافتها .

الأصل إذا تبنينا موقف هاشم صالح كون «الأصوليين»،سطَوْا على الحكم ،سنجد أن أدونيس، يعترض تماما على الإستعانة بالثقافة التقليدية لحل الإشكاليات الراهنة ، يقول في كتابه «الثابت والمتحول»:(والخطأ هنا ، أي خطأ الفكر التقدمي، هو في أنه ينزلق إلى أرضية هذه الفئات ويتبنى مقولاتها في كل ما يتصل بمشكلات التراث)[101].

هذه الممارسات التلفيقية وهذا المشهد الذي يتداخل فيه السلوك الذي تحكمه قناعات من خارج العصر، لتغدو الصورة قاتمة ،(يؤكد صالح ضرورة مواجهة أنفسنا وخوض المعركة الأساسية؛ الماضي الذي لا يزال ينهش في الحاضر، الأصولية والمذهبية والطائفية ، التذرع باسم الدين والقتل باسم العقيدة والذبح باسم الملة، تلك ما يشير إليها هيجل باسم السلب ، السلب أساس الجدل ، والجدل هو مسار التقدم ، والتقدم هو طريق الحرية، التي هي غاية التاريخ)[102].

ثم يضيف صالح : (وإن غاية التاريخ هي الدولة ، وغاية الدولة هي الحرية .إن المقصود بذلك دولة الحق والقانون ، وليس أي دولة ، وبالأخص ليس دولة التعسف والإعتباط والمحسوبيات التي انتفض عليها الربيع العربي الأخير)[103]، واضح أن صالح، يستفيد من التجربة الهيجلية الفكرية المعروفة بثرائها ،والتي تبلورت لدى الفيلسوف الألماني بعد معايشة أحداث مختلفة، ارتبطت في أوروبا بالتعصب القومي والديني والإرتباط بالمذاهب والإستماتة من أجل قضايا تضر أكثر مما تنفع، وفي المقابل نعيش في العالم العربي في يومنا هذا ما يماثل تلك التجارب ؛ حيث نرفض صراحة أشكال التعصب،ومظاهر المزايدة ولكن لا نقبل إلباس الخصم تهم مجانية، مادام قادرا على استيعاب الروح الشعبية والتعامل معها من الداخل .

الإستفادة من تجارب الآخرين بالغة الأهمية ،كما هو الحال مع فلسفة هيجل، لكن هذا لا ينسينا خصوصية تجربتنا في انتفاضات الربيع العربي، ومعها خصوصية الثقافة ،(إن العلوم في بلد العالم الثالث تحمل سمات تؤكد خضوعها للمقولات الإستعمارية، «ومن بين تلك الملامح الإستخدام غير النقدي للنظريات الغربية، والعجز عن تكوين رؤية

مستقلة للواقع المحلي، والإنبهار الشديد بنموذج العلم الغربي ومحاكاته دون إدراك عميق للخصوصيات القومية «)[104].

الواقع العربي يقتضي قراءة معمقة، لا مانع أن تستفيد من تجارب سابقة ، ولكن يقتضي الحال أن يُفهم هذا الواقع وملابساته باعتبار عوامل شتى ، تتصل بخصوصية الهوية والثقافة ، الأخذ بعين الإعتبار تاريخ هذه الأمة ومرجعياتها التراثية، لأن اللجوء إلى ضرب من «القطيعة «التامة واستبدال ذلك باعتماد مناهج توصلت إليها سياقات ثقافية مختلفة قد يُدخل الواقع العربي إلى حالة من الفوضى اللامتناهية .

4-4- **مع وضدّ**:

إن قراءة كتاب «نحن وهيجل» تكشف عن امتداد مجال ال»**مع**» حيث تم تقديم آراء **هيجل** بكل موضوعية وعرضها وتبني الكثير منها وإن كانت أحيانا قاسية في حق الشعوب والثقافة المحلية لمؤلف الكتاب أحمد عبد الحليم عطية ، بل سيتم عرض أصوات تنتمي إلى الثقافة العربية ، سواء ترجمة هذه الكتابات الهيجلية وقدمت لها ، أم أنها بحثت في فلسفة هيجل وقارنت ، وبالتالي فهي أي مجموعة الباحثين والمترجمين قد تؤيد أفكار هذا الفيلسوف وتتبناها حتى في قراءة الواقع العربي الحديث واشكالياته المختلفة ومستجدات الأحداث كما هو الشأن في تفسير انتفاضات الربيع العربي .

كتاب «نحن وهيجل»، يكون «**ضد** «، بغرض اظهار تطرف آراء وتصورات هيجل ، وبالتالي فهو يفضح عنصرية هذا الفيلسوف وتعصبه لجنسه الجرماني ، وكذلك انتماءه وانحيازه إلى «المركز الأوروبي «،والأسوء تبني الفيلسوف هيجل ، وجهة نظر اقصائية ضد الشعوب الشرقية .إن الفيلسوف عطية ،لا يفضل موقف هيجل الإستعماري ويبدي امتعاضا شديدا حياله.

هذه الدراسة التي تضمنها كتاب»نحن وهيجل» ليست كما يبدو من خلال تفحصنا ،ممارسة توفيقية عابرة ،بل هي تيار جديد في «علم الإستغراب « الجاد حيث لا يكتفي فيه الدارس بالدفاع عن أصالة الأمم العربية الإسلامية ، بل يتقدم خطوة إلى الأمام ، ليرفض مواقف ويهاجم زيف تلك المعطيات التي انبنت عليها هذه المواقف التي استمرت طويلا وتحولت لدى الغرب إلى عقيدة راسخة ينبغي تقويضها ، وإلا لن تتاح فرصة البناء .وذلك نتيجة تأسيس أحكام انطلاقا من «مرجعية «إما محدودة وإما حاقدة، كما كان ذلك في اعتماد **هيجل** على كتاب موسى ابن ميمون :»دليل الحائر» ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل سيعتمد مرجعيات داخلية قرأت الإسلام والحضارة الإسلامية بانحياز قليل أو كثير ، من هنا سيكون الموقف النهائي عن الإسلام منحازا مشوشا لا محالة ،أو أن معظم آراء **هيجل** ظلت محكومة بالكثير من الإستنتاجات المشكّكة أو القائمة على أحكام مسبقة زائفة .

إن ملخص موقف الفيلسوف **عطية**، تشتمل عليه الفقرة التالية، يقول :(هدفنا التحليل والمقارنة والتأويل والنقد لنصوص متراكمة كتبها هيجل انطلاقا من مصادر استشراقية حول عالمنا العربي الإسلامي؛يصل تأثيرها للعصر الحالي ، وبيان تفسيرات متعددة لكتاباته وكذلك قراءتنا المختلفة والمتعارضة لهذه الكتابات التي تشيد به أحيانا ، وتنتقده وتهاجمه أحيانا أخرى مثل **المرايا المتقابلة**؛سعيا إلى ايجاد منهج تاريخي اجتماعي جدلي ، وتطبيقه على ماقدمه حولنا من نصوص ...)[105].

نستخلص أن ما كتبه **هيجل** حول الشرق والحضارة الإسلامية ، ليس فوق النقد، رغم أن آراءه في العقلانية تعدّ من المرجعيات الفلسفية ذات الأهمية البالغة، لكن تعرّضه للإسلام كدين وحضارة ، كشف عن كثير من الزيف والتحامل الذي لا يمكن النظر إليه ببراءة ،لأن ديدن الغرب هو تحجيم الآخر الشرقي والحطّ من ثقافته ، ومختلف مكتسباته الحضارية ، وقد أدى ذلك بالفعل إلى توارث نظرة ملؤُها الإزدراء لكل ماهو شرقي ، فكانت الدراسات الإستشراقية تقدّم الشرق على أنه حلم وردي لا صاحب له يصلح في النهاية للإستعمار والتملك والإستيلاء الأبدي إذا تمّت ابادة الشعوب.إن كتاب «نحن وهيجل»يسقط الأقنعة على كل تلك الحقائق التي طالما تمت الإشارة إليها ، ولكن جاءت هذه الدراسة للتفصيل والإيضاح، وإظهار خطورة استمرار الصمت والهمس حيالها .

خاتمة:

أجدادنا شرحوا الفلسفة اليونانية واستخدموها وأبدعوا فلسفة وفق مبادئ الثقافة العربية الإسلامية، ويجدر بنا في وقتنا الراهن، أن ننتقل من مرحلة الترجمة والشرح إلى الإبداع ، أو إلى قول كلمة توقف تمدّد هذا الخطاب الفلسفي فينا ، في تصوراتنا وآرائنا ...وهذه الدراسة «جدل وميلاد «، التي قرأت كتاب «نحن وهيجل «لأحمد عبد الحليم عطية، ستجد في هذا المؤلف الكثير من فعل التجاوز والكشف عن الخطاب المُضمر والمُعلن ، وكذلك هنا روح التصدي لذلك التمدد في ثقافتنا العربية الذي استمر الفكر الغربي يُحدثه بالتأثير المباشر وغير المباشر ، لأجل ذلك اعتبرنا أن هذه الملامح تعبّر عن ميلاد روح جديدة ، روح تكشف عن الرفض والإمتناع حين يكون الموقف مشتملا على شيء يحطّ من ثقة الإنسان الذي يجدر به أن يكون نقطة انطلاق أي مبادرة للفعل الحضاري.

لإجمال النتائج التي توصلت إليها الدراسة ، سنذكرها بإيجاز فيمايلي:

1- كتاب»نحن وهيجل» ، تجاوز الإنبهار بالمواقف والأفكار إلى ضرب من التخطي بمحاورة تلك الآراء الهيجلية ومناقشتها .

2- هذا الكتاب ، يكشف هشاشة مرجعية **هيجل** التي حكم انطلاقا منها على الثقافة

الشرقية عموما والعربية على وجه التخصيص .

3- الكتاب، يعترض على الفكر حين يكون «مركزيا»، بالتالي يمارس خطابا منحازا اقصائيا .

4- الكتاب ، يستكنه أفكار هيجل الإستعمارية ويرفضها بشكل قطعي .

5- الكتاب يكشف خطورة خطاب الإستشراق ، الذي يتطلع إلى خلق عقول تنتمي إلى ثقافة الغرب وتدافع عنها .

6- الإستشراق كخطاب يكون الفيلسوف هيجل من أشدّ من أسهم في إمداده بالأفكار المنحازة حيال الشرق.

7- العقل الهيجلي لم يُضمر معجزة الفكر اليوناني ، بل أوجدها ليُظهر تفوق العقلانية الغربية قديما وحديثا .

8- موقف هيجل من الثقافة العربية الإسلامية ، فرع جديد ل»علم الإستغراب»، يمكن من خلاله إعلان نهاية التأثير الكامل للفلسفة الغربية في توجيه ثقافتنا ،حيث ينتهي بذلك تبني الآراء المفسّرة للإسلام دينا وحضارة .

9- الدراسة اعتبرت أن تصورات هيجل وآرائه الفلسفية هي بمثابة خطاب ، وبالتالي يقتضي الخطاب التخطيط الدقيق للمواجهة وهذا ما أشار إليه أحمد عبد الحليم عطية رغم أنه لم يعتمده.

10- الدراسة ارتبطت بمضمون كتاب «نحن وهيجل» لإبراز قيمة التحدي التي بدأ الفكر العربي يبادر إليها للحد من ذلك الخطاب الذي استمر يعتبر الحضارة العربية بمثابة موضوع للدراسة.

الفلسفة العربية المعاصرة ينبغي أن تتجاوز هذا التمدد الكلي للفلسفة الغربية، وذلك قصد الإنطلاق إلى مراحل الإبداع.

الهوامش

1 محمد مهدي غالي:مقال:النص والتأويل .مجلة علامات في النقد:المجموعة العاشرة،ذو الحجة 1421ه ،مارس 2001.ص173.

2 مصطفى ناصف:نظرية التأويل .ط1.النادي الأدبي الثقافي ، جدة، المملكة العربية السعودية ،2000.ص207.

3 أندريه لالاند:موسوعة لالاند الفلسفية ،ترجمة :خليل أحمد خليل ، مج 1.ط2.منشورات عويدات ،بيروت لبنان،2001.ص287.

4 المرجع نفسه:ص287.
5 أحمد عبد الحليم عطية:نحن وهيجل(مخطوط كتاب)،ص97.
6 هيجل:تاريخ الفلسفة،ترجمة امام عبد الفتاح امام،مج3.دط،مكتبة مدبولي،القاهرة مصر ، 1997.ص44.
7 أحمد عطية:نحن وهيجل: مصدر سابق،ص57.
8 المصدر نفسه: ص40.
9 المصدر نفسه :ص40.
10 حسن حنفي :مقال:تطور الفكر الديني الغربي .مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، العدد 7، السنة 1998،7،ص166.
11 أحمد عطية: نحن وهيجل،مصدر سابق،ص71.
12 المصدر نفسه ،ص71.
13 المصدر نفسه:ص74–73.
14 المصدر نفسه:ص74.
15 المصدر نفسه :ص71.
16 المصدر نفسه :ص49.
17 المصدر نفسه:ص49.
18 المصدر نفسه:ص49.
19 المصدر نفسه:ص49.
20 المصدر نفسه:ص141.
21 المصدر نفسه:ص61.
22 المصدر نفسه:ص06.
23 المصدر نفسه:ص59.
24 المصدر نفسه:ص61.
25 المصدر نفسه:ص62.
26 المصدر نفسه:ص74.
27 المصدر نفسه:ص58.
28 أحمد عبد الحليم عطية :مقال:إقصائية هيجل.مجلة الإستغراب،العدد 14،السنة الرابعة 1440ه، شتاء 2019،ص195.
29 المصدر نفسه :ص195.

30 المصدر نفسه:ص195.
31 أحمد عطية: نحن وهيجل .مصدر سابق،ص58.
32 المصدر نفسه :ص57.
33 أندريه لالاند:موسوعة لاند الفلسفية ،مرجع سابق،ص1158.
34 أحمد عطية:نحن وهيجل،مصدر سابق،ص57.
35 أحمد عطية : نحن وهيجل.المصدر نفسه،ص55.
36 أنريه لالاند:مرجع سابق،ص414.
37 أحمد عطية:نحن وهيجل، مصدر سابق، ص76.
38 المصدر نفسه،ص76.
39 المصدر نفسه:ص78.
40 حسين مروة:النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ج1.ط1.دار الفارابي،بيروت لبنان،2016.ص151.
41 أحمد عطية : نحن وهيجل ،مصدر سابق،ص62.
42 هيجل: تاريخ الفلسفة.مج3.ترجمة امام عبد الفتاح.مصدر سابق،ص293.
43 المصدر نفسه،ص415.
44 أحمد عبد الحليم عطية:نحن وهيجل.مصدر سابق.ص60.
45 المصدر نفسه،ص59.
46 أحمد عبد الحليم عطية:نحن وهيجل.مصدر سابق.ص54.
47 المصدر نفسه.ص56.
48 المصدر نفسه.ص56.
49 المصدر نفسه.ص142.
50 المصدر نفسه.ص143.
51 أحمد عطية : المصدر نفسه .ص53.
52 المصدر نفسه:ص16.
53 المصدر نفسه:ص53.
54 المصدر نفسه:ص55.
55 المصدر نفسه:ص97.
56 المصدر نفسه:ص59.
57 المصدر نفسه،ص97.

58 المصدر نفسه.ص142.
59 المصدر نفسه.ص142.
60 حسن حنفي:مقال،تطور الفكر الديني الغربي ،مرجع سابق.ص192.
61 المرجع نفسه.ص195.
62 حسين مروة :مرجع سابق،ص174.
63 المرجع نفسه،ص162.
64 المرجع نفسه:ص179.
65 المرجع نفسه ،ص179.
66 أحمد عطية: نحن وهيجل،مصدر سابق،ص37.
67 أحمد عبد الحليم عطية:مصدر سابق،ص96.
68 المصدر نفسه،ص97.
69 المصدر نفسه.ص100.
70 المصدر نفسه.ص100.
71 المصدر نفسه.ص100.
72 المصدر نفسه،ص103–102.
73 المصدر نفسه،ص101.
74 المصدر نفسه،ص101.
75 المصدر نفسه،ص101.
76 المصدر نفسه،ص101.
77 المصدر نفسه،ص102.
78 المصدر نفسه،ص102.
79 ادوارد سعيد: الإستشراق ، ترجمة محمد عناني.ط1.دار رؤيا ، القاهرة مصر،2006.ص50.
80 المرجع نفسه،ص50.
81 المرجع نفسه،ص51.
82 حسين مروة :مرجع سابق ،ص140–139.
83 المرجع نفسه ،ص151.
84 أحمد عطية :نحن وهيجل،مصدر سابق،ص68.
85 المصدر نفسه ،ص68.
86 المصدر نفسه:ص68.

87 المصدر نفسه،ص68.

88 أحمد عطيه: نحن وهيجل، مصدر سابق.ص70.

89 المصدر نفسه،ص71.

90 المصدر نفسه،ص38.

91 المصدر نفسه، ص39.

92 المصدر نفسه،ص39.

93 أحمد عطية:مقال، اقصائية هيجل، مصدر سابق،ص197.

94 المصدر نفسه،ص197.

95 المصدر نفسه،ص197.

96 المصدر نفسه،ص200–199.

97 أحمد عطية:نحن وهيجل،مصدر سابق،ص119.

98 المصدر نفسه،ص120.

99 المصدر نفسه،ص120.

100 أحمد عطية:نحن وهيجل،مصدر سابق،ص124.

101 أدونيس:الثابت والمتحول،ج4.ط9،دار الساقي،بيروت لبنان،2009،ص208.

102 أحمد عطية:نحن وهيجل،مصدر سابق،ص123.

103 المصدر نفسه،ص123.

104 سعد البازعي:استقبال الآخر.ط1.المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان ، ص16.

105 أحمد عطية:نحن وهيجل،مصدر سابق، ص14.


rehlamag.com
العدد 26 . أيلول. 2022
رحلة
كل
المغامرات
انتهت!

من التراث والتجديد
إلى التأسيس والتجاوز
قراءة عربية في كتاب هيجل

أحمد عبد
الحليم عطيه

باحث
وأستاذ جامعي

مقدمة

سيظل كتاب حسن حنفي؛ الذي لم يحظ بالاهتمام والقراءة والتحليل؛ الذي لا يتفق مع ما جاء فيه من جهد وعمق؛ سيظل أكثر الكتب العربية حول هيجل تفرداً وتميزاً. وستظل كل كتابة عنه ومنها دراستنا هذه كتابه أولية وذلك لسبب واضح، لمن طالع الكتاب أو إطلع عليه، ذلك أنه هو بدوره كتابه أولية عن الفيلسوف. يتفق ويختلف عما قدمه زكريا إبراهيم عن الفيلسوف الألماني، الذي أشار إلى ما كتبه عن هيجل أو المثالية المطلقة؛ على أنه الجزء الأول ولم يصدر له جزء ثان ابداً. كذلك عمل حسن حنفي، الذي أقتصر على تحليل كتابات هيجل، الذي يمثل لنا هو أيضاً، الجزء الافتتاحي؛ حول مؤلفات الفيلسوف مع تحليلات حسن حنفي لها، تحليلات فيلسوف كبير حول مؤلفات فيلسوف كبير؛ أطلق عليها حنفي في العنوان قراءة عربية.

ولأهمية العمل وأهمية القراءة التي قدمها الدكتور حنفي، نقدم هذه القراءة للعمل؛ الذي جاء في نفس وقت كتابنا «**نحن وهيجل**». وإذا كنا كما سنرى أن عمل الدكتور حنفي ينطلق ويدور ويأتي في إطار مشروعه الفكري «**التراث والتجديد**» ، فإن كتاب، **ونحن وهيجل**» يدور في إطار ما نسميه «**التأسيس والتجاوز**» فنحن نطرح هنا عدة تساؤلات حول هذا العمل المتميز من قبيل هل هو قراءة عربية كما هو في العنوان أم قراءة إسلامية كما يتضح على امتداد صفحات العمل. وماذا تعني عربية كما يطلق عليها الفيلسوف المصري أو أسلامية كما نرى؟ وهل هي عربية أم فينومنيولوجية كما يمكن أن يتضح لنا من القراءة الأولية؟

وإلى أي مدى هي رؤية إلى «**التأسيس والتجاوز**»؟ قضايا تشغل الأستاذ وتشغلنا فقد كان اهتمام حنفي هو تكون مدرسة هيجلية[1]، فكيف يمكن ذلك؟

لقد جمع هيجل في فلسفته كما يشير كثير من الباحثين؛ الفلسفات السابقة عليه وكانت فلسفته أساس للفلسفات التالية له. وعند حنفي هو نتاج للفلسفة الألمانية؛ فشته وشيلنج وكانط وأيضاً لفلسفة التنوير الفرنسية وهو في نفس الوقت مصدر لفلسفة الحياة والشعور والفلسفة الوجودية والفينوسنولوجية وكانت فلسفته أساس فلسفة هرسرل وهيدجر وسارتر.

وتلك مسألة لاحظناها في قراءة حنفي لهيجل منذ عقد ونصف عقد من الزمان في دراستنا «**هيجل في الفكر العربي المعاصر**»[2] ولاحظنا أن كل القراءات العربي للفيلسوف قراءات غير مباشرة؛ تمت عبر فيلسوف وسيط وكان هذا الفيلسوف عند حنفي هو هورسرل. والحقيقة ونحن نؤكد ما سبق أن قلناه بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لظهور كتاب هيجل «**فينومنيولوجيا الروح**» من وصف دراسة حنفي للفيلسوف في أعماله السابقة بالقراءة الهوسرلية؛ فنحن في هذه الدراسة نرى أننا أمام قراءة «**حنفية**» — إن جاز التعبير — لهيجل، فالكتاب؛ الذي نتناوله هنا هو كتاب حنفي يعرض لفكر واهتمامات حنفي والقضايا التي شغل بها علي امتداد سنوات حياته؛ خاصة العشرين عاماً الأخيرة من عمره والقضايا التي عاشها وعشناها معه ما نهدف إليه هنا هو تأكيد أهمية هذا العمل وقيمته ومكانته، ليس فقط بالنسبة إلى الدراسات الهيجلية في العربية ولكن بالنسبة إلى الفلسفة العربية المعاصرة نفسها، فالكتاب يتحدث عنا بنفس القدر الذي يتحدث به عن هيجل وهو يعبر عنا وعن قضايانا الفكرية والحياتية كما يعبر عن الفيلسوف الألماني وربما أكثر مما يعبر عن الفيلسوف الألماني والقضايا التي شغل بها؛ وهو يعبر عن حسن حنفي نفسه مثلما يعبر عن هيجل وأكثر مما يعبر عن هيجل؛ أنه يتحدث عن هيجل داخلنا أكثر مما يتحدث عن هيجل في ذاته؛ هيجل الذي يطرق القضايا التي ناقشها المتكلمين والفلاسفة والصوفية والفقهاء المسلمين القدماء والقضايا التي يحياها العرب المسلمين المعاصرين؛ هيجل؛ الذي يستطيع أن يخبرنا من خلاله حنفي أكثر مما يمكن أن يقوله هو مباشرة؛ إنه هيجل حنفي إن لم يكن حنفي ذاته.

هيجل عند حنفي؛ يمثل ذروة تطور الوعي الأوربي وإكتماله قبل أن يبدأ في تحطيم نفسه بنفسه؛ «هيجل الذي استطاع تحويل الدين إلى فكر، والتثليث إلى جدل والتجسد إلى تاريخ والإيمان الخالص إلى عقل مطلق» (ص5)[3]. إن هذا هو ما نحتاج إليه فيما يرى حنفي؛ الذي يواصل في الفقرة والصفحة التالية: «إن غياب تعقل الدين وتحوله إلى فكر، قد يكون السبب الرئيسي في فشل الثورات العربية في مصر؛ أنها انتقلت من الدين إلى

الثورة دون المرور بمرحلة متوسطة وهي الفكر. فظل الدين موجوداً في صيغته العقائدية. وخرجت الحركات السلفية وإزادت ما خفت الثورة واشتدت حركات الإصلاح التي تحول بعضها إلى سلفية».

وهيجل والهيجليون الشبان أو اليسار الهيجلي؛ هو تحليل في العمق لأحد فقرات «مقدمة في علم الاستغراب» (ص7) والذي يمثل ما يسميه حنفي «الجبهة الثانية» من «**مشروع التراث والتجديد**»؛ موقفنا من التراث الغربي (ص8 الهامش).

وتثير الفقرات السابقة أسئلة عديدة حول مكانة هيجل في مشروع التراث والتجديد/ فهل غياب الممارسة الهيجلية عن غياب وعينا المعاصر سبب تعثر الثورات العربية؟ وهل ما قدمه هيجل يتفق كما سنرى مع الجهود التي قدمت على امتداد التراث والفكر الإسلامي أم هو النواة الأساسية في المركزية الأوربية؟ ستتضح لنا ملامح الصورة مع تقدمنا في البحث.

وقبل أن نتابع عربية أم إسلامية القراءة التي يقدمها الدكتور حنفي لهيجل؛ نتوقف عند منهج القراءة نفسه؛ فهو كما يؤكد لنا يستخدم منهج القراءة والتأويل. والقراءة هي ما اتبعه قدماء الشراح المسلمين، دعونا نتوقف عند تعامل حسن حنفي مع النص الهيجلي؛ فهو إعادة توصيف للنص في بيئة أخرى، كما فعل القرآن مع اليهودية والمسحية بإعادة عرضها بعد عدة قرون في سياق عربي وليس في سياق يهودي أو روماني يقول: «تعني القراءة تفريغ النص الأول من مضمونه البيئي، البيئة الغربية وتاريخ الغرب، وأعاده تركيبة على بيئة أخرى في البيئة الإسلامية، كما فعل قدماء الفلاسفة الأسلاميين مع النص اليوناني خاصة». (ص9)

الحرية الكاملة هنا للقاريء حنفي الذي يقرأ ويأول النص وفق ما يراه تراثه وواقعه وقضاياه بعيداً عن مقصد هيجل. «فالقراءة لا تعني مجرد الشرح والالتزام بالمعنى المشروح، بل وقد تعني قلب المعنى إلى ما يضاده» (ص10) فالنص الهيجلي عند حنفي؛ مثل النص القرآني ليس له معنى واحد. ويضيف موضحاً؛ يعتمد فهم القراءة على المصادر الأصلية أي على النصوص ذاتها لهيجل. الأ أن الإضافة هنا هي ما يؤكد عليه حنفي»**يعيش المؤلف النصوص المباشرة كتجارب حية لديه أو في النص بعد أن تحييها القراءة فلا وسيط بين النص والمؤلف**» (ص11)

أن ما يغلب على عمل حنفي وقراءته التي يطلق عليها ويصفها أنها قراءة عربية، هو الإحالة إلى الذات[4]، ذات الباحث وجعل هيجل ونصوص هيجل؛ جزء من الخبرة الحياة المعاشة له والتاريخ الذي يحمله والتراث الذي يعيشه والقضايا التي يحياها. ومن هنا

وبلغة حسن حنفي، لغة التراث والتجديد، فهو لا يكتفي بدراسة الوعي الغربي مجرداً، بل الوعي الغربي كما يتجلى في وجدان الباحث العربي المعاصر، الذي يحيا ويتنفس التراث؛ المخزون النفسي للناس المؤثر في واقعهم، الذين ينشغل بهم للتنظير المباشر للواقع.

هنا تتداخل الجبهات الثلاث التي تمثل «**مشروع التراث والتجديد**»؛ مشروع عمر حسن حنفي، الذي انشغل فيه بالجبهة الأولى وهي التراث والتراث عند حنفي في المقام الأول هو التراث الإسلامي، فهل هو يقدم لنا قراءة عربية أم إسلامية؟ يتراءى لنا من خلال إحالات حسن حنفي بوضوح أنه يقدم قراءة إسلامية وهو صاحب «**الدين والثورة في مصر**» كما يتضح من الإشارة الدائمة إلى القرآن الكريم[5] والفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء وعلماء الأصول المسلمين ولا نعدم في الكتاب اشارات إلى مصر.

فالنص الهيجلي مثل النص القرآني (ص10) وتلك قضية أفاض فيها حنفي كثير ويشير إليها في مواضع متعددة من مؤلفات هيجل وهي قضية تحتاج نقاش وتحتمل تفسيرات متعددة، لعل أولها ما يتبادر إلى الذهن أن حنفي كان يسعى في البداية ضمن مشروعه أن يقدم لأعمال هيجل مشروع وتحليلات مثلما فعل ابن رشد مع أرسطو الأ إن تأليفه لهذا في الفترة الأخيرة من حياته ربما لم يتح له الوقت اللازم الذي يحتاج إليه من أجل القيام بهذا العمل الأمن خلال المجلد الحالي الذي نتناوله والذي لهذا السبب أطلعتنا قراءة أولية أو كتابة أولية.

وتفعيل قول حنفي من أن «النص الهيجلي مثل النص القرآني» (ص10) ويتضح في بيان حسن حنفي أن كتاب هيجل «**روح المسيحية**» في اتجاهه الأخلاقي؛ يعادل العديد من الآيات القرآنية، ويمكننك الرجوع إلى صفحات متعددة يذكر فيها حنفي مع الأفكار الهيجلية الآيات القرآنية (أنظر: ص24، 29، 38، 43) وغيرها ومراحل تطور الوعي تشبه التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الجبهة الثالثة من التراث والتجديد (ص48).

ولا تتوقف أحالات حنفي على القرآن الكريم؛ الذي يتفق مع مؤلفات الشباب اللاهوتية الأولى عند هيجل، بل تمتد إلى كل التراث الإسلامي، يذكر حنفي اتفاق كتاب هيجل «**المعرفة والإيمان**» مع ما عرضه المسلمين؛ متكلمين وفلاسفة وفقهاء وصوفية في موضوع العقل والنقل. ويؤكد أن العقل هو أساس النقل، وهو اختيار المعتزلة القدماء والجدد (ص26) ومن الواضح أن المعتزلة الجدد، أشار من المؤلف إلى المعاصرين ومنهم حنفي نفسه، يؤخذ العقل ويؤول النقل كما عند المتكلمين (ص29). وهذا نجده في ختام حديث حنفي عند هيجل؛ الذي يصف تطور الدين عنده إلى أن يصل إلى الدين المطلق، دين العقل والحرية وهو الموقف الاعتزالي في علم الكلام الإسلامي.

ويشير حنفي إلى غياب بعض القضايا في مؤلفات هيجل ووجودها عند المسلمين. حديث هيجل في المنطق مستغرق في التقسيمات، ليس به نقداً للمنطق الصوري، كما فعل القدماء مثل ابن تيمية في «**نقض المنطق**»، **والرد على المنطقيين**» أو منطق المشرقيين لابن سينا أو **حكمة الأشراق للسهرودي** (ص65) مثلما يشير إلى قضايا حاضرة بين الإيمان والعمل أو العقل والنقل؛ لبيان أتفاق النقل الصحيح مع العقل الصريح كما يقول ابن تيمية (ص109)

وحين يتحدث حنفي عن أساس الدين عند هيجل بذكر الأساس التأملي مثل حي بن يقطان، فالفلسفة تؤدي إلى الدين، والدين يؤدي إلى اللسفة وكلاها يقودان إلى الله. وكأن هيجل يعيد ما كتبه ابن رشد في فتواه الشرعية «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال**» (ص110). وهيجل في قوله الله هو المطلق في التأريخ، أي الدولة؛ قريب من مقولة أنصار الحاكمية؛ المودودي وسيد قطب في مرحلته الأخيرة (ص111) وهيجل خرج منه التقدميون والمحافظون مثل محمد اقبال (ص112، ص120) [6].

2- يرجع هيجل حنفي في الفقرات السابقة إلى ما يطلق عليه الجبهة الأولى من مشروعه «التراث» فيما أطلق عليه **القراءة العربية**، والتي تتبدي على امتداد تأويله لهيجل قراءة إسلامية أكثر من كونها عربية، رغم التداخل بينهما ووجدنا احالات أخرى تشير إلى الغرب والوعي الغربي وهذا طبيعي، فمصادر فلسفته هي المثالية الألمانية: كانط وفشته وشلنج وفلسفة التنوير الفرنسية؛ إلا أن تأكيد حنفي على الربط بين هيجل وهوسرل وهيدجر جعله يحول فيلسوف المطلق وفيلسوف الوعي والتاريخ إلى فيلسوفاً للشعور والقصدية والظاهرات والوجودية، وهذا الفهم والتفسير لا ينطبق على هيجل فقط بل أيضاً على حنفي؛ الذي يخبرنا وهو يتحدث عن مؤلفات هيجل «**يعيش المؤلف النصوص المباشرة كتجارب حية لديه أو في النص فلا وسيط بين النص والمؤلف**» (ص11).

وحين يتحدث عن كتاب هيجل المنطق، يظهر هيجل ناقداً لصورية المنطق محولاً أياه إلى منطق شعوري كما هو الحال في الظاهريات في نقدها المنطق ووضع أسس لمنطق شعوري وكما فعل السهروردي في حكمة الاشراق (ص50-49). ومنطق هيجل أيضاً منطق وجود وهذا يجعل هيجل من كبار فلاسفة الوجود المعاصرين مثل هيدجر «**الوجود والزمان**» وسارتر في «**الوجود والعدم**» (ص55).

يرد هيجل حنفي للأفكار الوجودية حتى في أشد كتاباته تجريداً؛ المنطق؛ يشرح هيجل في المنطق الموضوعي الوجود لذاته، الذي استعمله جان بول سارتر في التفرقة بين **الوجود في ذاته** En Soi **والوجود لذاته** Pour-Soi، الوجود هنا هو الموجود المتعين

في الزمان والمكان. وهو التعبير الذي استعاره الوجوديين لبيان أن الوجود هو الجسم؛ الوجود المتعين وليس الوجود العام (ص57) وحين بين المعاصرين بهيجل وأفكاره عن الوجود بالرغم من تظاهرهم بأنهم ضد المذهب؛ فتحليل الوجود على حد سواء عند هيجل أو عند سارتر (ص68).

يجد حسن حنفي في «**مباديء فلسفة الحق**» غاية له في قراءة هيجل على ضوء الواقع المصري أو قراءة الواقع المصري على ضوء هيجل، حيث لا تكتفي قراءة حنفي العربية أو الإسلامية؛ بإنه ترى هيجل على ضوء التراث وعلى ضوء الغرب؛ بل أيضاً على ضوء الواقع هنا هيجل ليس بعيداً عن الجبهة الثالثة ويجد حنفي في مقولة الملكية في الأخلاق المجردة مفتاح الدخول من هيجل للواقع المصري، فالملكية أحد أسباب الأغتراب، لذلك تقوم الثورات بنزع الملكية أو وضع قوانين لتحديدها كما فعلت الثورة المصرية في 23 يوليو 1952 من أجل القضاء على الاقطاع ... وهو من الدخل؛ وإقامة مجتمع اشتراكي (ص70) ويصاحب العنف الملكية حين يتنازعان على وضع اليد على شيء لذلك قامت الحروب والمنازعات الحدودية والاستعمار ثم حركات التحرر الوطني مثل إسرائيل وفلسطين (ص71).

يتوقف حنفي عند المقررات الجامعية؛ يعرض التعليم الفلسفي ويشير إلى ثلاثة مقررات فلسفية الأول «عقيدة القانون والواجبات والدين» والثاني عن «**ظاهريات الروح**»، و«**علم المنطق**» والثالث للدراسات العليا عن نظرية التطور **والموسوعة الفلسفية**.

ويتناول بعد ذلك تطبيقات المنهج والمذهب في المحاضرات العامة: أولاً **محاضرات في تاريخ الفلسفة** وهو يوضح في ختام ملاحظاته على التأريخ للفلسفة عند هيجل على أن «غياب التجارب الحية وراء فلسفة كل مرحلة؛ حتى يسهل استعادتها مرة ثانية في لحظات متشابهة في مسارات فلسفية أخرى وبالتالي يحتاج القاريء (الذي هو حنفي في هذه الحالة)، لأن يقوم بهذا الدور؛ «بعث الموتى» حتى يمكن أن يتمثل تاريخ الفسفة ويعرف هو في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش وإلى أي حضارة هو ينتسب؟ (ص89) وكأن تجربة حنفي المعاشة؛ هي «**تجلي**» جديد إبداع هيجل هذا التجلي هنا ليس فقط تجلي هيجل حنفي، بل ربما هو حنفي ذاته!

وتأتي دروس في فلسفة التاريخ بعد تاريخ الفلسفة والدرس المستفاد من هذه الدروس هو تقدم الوعي الحضاري تدريجياً من العصور القديمة إلى العصور الحديثة، ومن حضارة إلى حضارة؛ من حضارة الشرق القديم إلى حضارة اليونان إلى حضارة الرومان إلى الحضارة الإسلامية (المحمدية) إلى الحضارة الحديثة. ولا ينسى حنفي أن يؤكد على

اهتمام هيجل بذكر أثر العامل الجغرافي في تطور الحضارات؛ مثل نهر النيل وحضارة مصر القديمة، ولنلاحظ استمرارية القراءة الإسلامية في تعليق حنفي الأخير على دروس في فلسفة التاريخ: العالم الجرماني قمة ما وصل إليه تطور التاريخ؛ أي عصر هيجل المكتمل يكمل حسن حنفي كما هو الحال في تطور الابتياء، إلى أخرهم عيسى (وفق هيجل) أو محمد؛ عيسى بمعجزاته أكبر دليل على النبوة، فكم مؤمن به من اليهود؟ محمد نهاية دين الوحي، وبداية العقل والعلم والتوحيد والعدل (ص95).

يعرض حنفي محاضرات في علم الجمال ويقدم ملاحظات على العمل حتى يصل إلى مقصده وهو «**محاضرات في فلسفة الدين**». وفلسفة الدين ضرورية لحل التعارض بين الإيمان والعمل أو كما يقول القدماء بين العقل والنقل ... ويزيد هيجل على ثنائية العقل والنقل الشعور فتتحول ثنائية القدماء كلناهما حالتان من حالات الشعور» (ص109). هل هذا هيجل؟ هل هو هوسرل أم حنفي؟ الذي يكمل بعد صفحتين؛ فلسفة الدين ضرورية إذن من أجل القضاء على هذه الثنائية بين الدين والدنيا. بين السلفية والعلمانية، وهو مازال سائداً في ثقافتنا حتى اليوم بارغم من مرور قرنين من الزمن على محاولات الإصلاح والنهضة والتحديث والتجديد (ص111).

يجعل هيجل للدين ثلاثة جوانب: أساس الدين ومعرفة الدين، وواقع الدين. وواقع الدين لا يعني الشعائر وإن كان يعني الحضارة كما فعل القدماء بل يعني الواقع الاجتماعي الذي يظهر ضد الدين باعتباره حركة اجتماعية تقدمية وبناء مجمع جديد يقوم على الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية (ص115).

يتحدث حنفي عن الدين المحدد ودين الفردية الروحية والدين المطلق. يظهر الدين المطلق أخيراً وهو نهاية تطور الأديان بالرغم من أن لفظ «المطلق» له رنين سلبي في الأذان العربية المعاصرة مثل السلطة المطلقة والأفضل هو اكتمال الأديان بعد تطورها اعتماداً على العقل وحرية الأرادة، أي على مبدئي التوحيد والعدل كما قال المعتزلة (ص118) والبروتستانتية هي الثورة ضد السلطة الدينية، أي الكنيسة والمسحية بلا كنيسة تصبح ديناً فردياً روحياً. والإسلام الذي ليس به كنيسة فيستبدل بها سلطة الافتاء أو هيئة كبار العلماء أو مشيخة الأزهر وهذا هو الجانب المحافظ في فلسفة هيجل؛ الذي مازالت الكاثوليكية والبروتستانتية المحافظة تتمسك به (ص119).

ويختتم حنفي تحليلات لفلسفة هيجل ويقدم عليها بعض الملاحظات الختامية ويذكر بعض الجوانب التقدية والمحافظة في فلسفة هيجل فمن الجوانب التقدمية.

توحيد هيجل بين الدين والدنيوي بين المقدس والعلماني. وهو عنده موقف إسلامي

خالص. وهو توحيد الفكر إلى وجود والوجود إلى فكر. والتوحيد بين الفكر والوجود وهو ما فعله أنصار وحدة الوجود من الصوفية المسلمين. ثم تطور الدين إلى أن يصل إلى الدين الطلق وهو دين العقل والحرية وهو الموقف الاعتزالي في علم الكلام الإسلامي.

وأخيراً ارتباط الدين بالفن. فالدين ظاهرة فنية يدخل في القلب عن طريق الفن كما دخل القرآن الكريم قلوب العرب الأوائل عن طريق الشعر.

ومن الجوانب المحافظة في فلسفة هيجل التي يختتم بها حنفي حديثه عن الفيلسوف؛ تأويله له وشرحه لفلسفته الدفاع عن الدين ضد العقلانية النقدية. تبرير وجود الكنيسة باعتبارها الروح في التاريخ بعدما قضي لوثر على سلطتها.

وعدم تخلو الهيجلية من نزعة قومية وربما عنصرية. فالتطور ينتهي إلى المانيا. والدولة البروسية هو الروح في التاريخ وظل الله في الأرض. فالوحدة التي هي قلب الهيجلية هي وحدة الشعب الألماني وليس فقط وحدة الفكر والوجود. ومن هنا اعتبار فلسفة مركزية أوربية يهدف حنفي إلى تقديم مركزية إسلامية مقابلة لها واستغراب بدلاً من الاستشراق الذي سيتبلور حول فلسفة هيجل.

والإسلام لم يأخذ مكاناً في فلسفة هيجل الأكثر بين المحدود وليس في تطور الدين المطلق.

وكما يمثل هيجل محوراً أساسياً في تفكير حنفي حيث خصص له عدة دراسات في قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، مثلما توقف عنده فيما كتبه في **مقدمة في علم الاستغراب**، وأصدر حوله كتابه الأخير، الذي عرضنا له. وقد شغلتنا بدورنا بهيجل في دراستنا الأكاديمية في سياق أطروحتنا حول نويرباخ باعتبار الأخير يمثل امتداداً نقدياً لفلسفة هيجل؛ سواء في تاريخ الفلسفة أو فلسفة الدين. ونقلنا للعربية كتاب وولش عن الأخلاق الهيجيلية مثلما تناولنا حضوره في العربية بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية لظهور كتابه «ظاهريات الروح» 2007-1807 وذلك في دراستنا «هيجل في الفكر العربي المعاصر» والتي عرض لها بالألمانية محمد التركي وكانت هذه الدراسة أساس التفكير فيما كتبناه حول هيجل في كتابنا «نحن وهيجل» والذي كنت قد أرسلته مخطوطاً إلى حسن حنفي.

أشير إلى ما سبق لأسباب متعددة مثل الاهتمام بهيجل لدة الدكتور حنفي وفي كتاباتي المختلفة واتجاه الكتابة حول الفيلسوف الألماني في ثقافتنا العربية الإسلامية والمنظور الذي نظر به كل منا إلى الفيلسوف والذي يتمثل في معالجة الدكتور حنفي لهيجل في إطار «التراث والتجديد» ومناقشاتنا لهيجل وفق ما أطلقتنا عليه «التأسيس والتجاوز» ولأن

«نحن وهيجل» مازال اليكتروني وإن حظى رغم ذلك بعدد من دراسات الزملاء؛ فإن ايجاز الخطوط العامة له، سيكون مفيداً، ليس فقط في بيان جوانب فلسفة هيجل، بل نظرة هيجل للعرب والمسلمين بل والعالم الشرقي وإفريقيا كما ظهرت في مؤلفاته المختلفة، بل ايضاً صورة هيجل في الكتابات العربية المختلفة خاصة في التاريخ والدين والفلسفة والفن كما تجلى ذلك في محاضراته الأخيرة أو ما عرف في مرحلة برلين، في السنوات الأخيرة من فلسفته.

إن نظرتنا إلى هيجل ي تصوري تخضع لتصور للسة في هذه الفترة الحالية والتي يمكن أن يطلق عليها مرحلة «ما بعد المشاريع الفلسفية العربية» وهي الفترة التي تلي جهود المفكرين العرب المهمومين بالقضايا الفكرية العربية التي نحتاجها من خلال النظر للكر الغربي على ضوء التراث الفلسفي العربي في إطار الإشكالية المحورية التي عرفت باسم «الأصالة والمعاصرة» أو الوافد والموروث» والقديم والحديث. وفي إطار تلك الفترة ما عرف بالمشاريع الفلسفية العربية وفي القلب منها مشروع حسن حنفي التراث والتجديد.

طرحت المشاريع اللسفية العربية في العودة الثلاث الأخيرة من القرن العشرين تعبيراً عن الأزمة التاريخية التي يحباها العرب بعد الخامس من يونية 1967 وأرتبطت بأصحابها وما قدموا من أفكار وأعمال لمعالجة قاضايانا المختلفة وفق مناهجهم الفلسفية التي تمرسوا عليها وناقشوا من خلالها هذه الإشكالية التي نرا ما من اجنبها تعبر عن نظرة غير جدلية لقضايا والنظرة التي نراها تحدد الإشكالية التي نحياها هي نظرة جدلية نضيف للتراث والغرب الواقع الحياتي المعاش وتحتاج إلى نظرة نقدية ثلاثية اسميناها «النقد الثلاثي» على غرار «النقد المزدوج» التي قدمه المفكر المغربي عبدالكبير الخطيبي.

والهدف من هذه الرؤية النقدية هي النظرة أو إداة النظر الجذرية للواق المعاش انطلاقاً من النقد الجينالوجي للتراث نقد العقل الغربي. ارؤية النقدية تستهدف التأسيس الفلسفي المنهجي لتحقيق التجاوز المعرفي لإنجازات التراث والمناهج المعرفية الغربية لأستئناف النظر الفلسفي العربي لدى أبناء هذا الجيل. وهو عبرنا عنه بالتأسيس والتجاوز.

التأسيس والتجاوز هو امتداد وتطوير للقراء العربية للفلسفة فإن كانت القراءة العربة هي امتداد لما قام به الأوائل من الفلاسفة المسلمين وعرف لدى ابن رشد بالشرح وعرف في عصرنا الحالي بالقراءة والتلقي والاستقبال وهو ما اقتصرنا عليها منذ تعرفنا على الفكر الفلسفي الغربي المعاصر وظلنا ننقل عنه من خلال الترجمة والجامعات اعربية الحديثة والسفر للدراسة بالغرب، فكان الإنتاج الفلسفي في مجمله في العربية نقل وتلقي للغرب، وكان السؤال الذي شغلنا هو كيف تتحول من التلقي عن الغرب لى اللقاء معه

وإلى متى نستضيف الفلسة الغربية وهل أن الا وأن للإاة إليها أي التحول عن الاستضافة إلى الإضافة.

وقدمنا محاولات متعددة في إطار تحولنا من القراءة العربية للفلسفة إلى التأسيس والتجاوز. كان أولها «نحن وكانط» بهدف التحول من التنوير إلى التاريخ. وأعدنا النظر في الديكارتية في الفكر العربي لبيان حضور «ديكارت في مصر»، واكتمل ذلك في «نحن وهيجل» للانتقال من صراع السيد والعبد إلى جدل الاعتراف المتبادل، وكان سبيلنا في ذلك تطور الابستمولوجيا الغربية والدراسات ما بعد الاستعمارية للنظر في الفكر الغربي في ثقافتنا بعيداً عن ثنائية الاستشراق والاستشراق المضاد أو ما أطلق عليه حنفي الاستغراب، الذين يمثل أحد مجالات التراث والتجديد.

نحن إذن في سياق يتجاوز نقد الاستشراق وتأسيس الاستغراب. نحن في سياق البحث عن كونية جديدة، حياة مشتركة في عالم واحد، تؤكد على احترام الاختلاف والتواصل مع الآخر والحياة سوياً، سعياً للتأسيس والتجاوز. مرحلتين تاريخيتين مختلفتين ورؤيتين لجيلنا إحداهما تعبيراً عن قضايا الاستقلال والتحر والهزيمة والبحث عن تمزق الوعي المصرية بعد 1967 والثانية تعبر عن تعدد التجارب العربية والبحث عن طريق جديد في عالم متعدد.

وتتحدد نظرتنا للتراث والآخر إنطلاق من منهجي في هاتين الرؤيتين للنظر إلى الغرب وتاريخ الفلسفة وهيجل هيجل فينومنيولوجيا في إطار التراق والتجديد وهيجل ما بعد استعمارياً في التأسيس والتجاوز.

الهوامش:

(1) اهتمام حنفي بهيجل اهتمام كبير، فقد نشر العديد من الدراسات حوله؛ وقد تناولناها في دراستنا هيجل في الفكر العربي المعاصر، أوراق فلسفية العدد 18 القاهرة 2008.

وانظر تأكيد حنفي نفسه؛ أردت تكوين مدرسة هيجلية؛ كنت أريد أحول قسم الفلسفة بأداب القاهرة من النقل إلى الإبداع وتكوين مدارس فلسفية فيه وليس فقط التدريس والتصحيح، حنفي: هيجل والهيجليون الشبان، القاهرة دون ناشر 2010 ص6 هامش 1.

(2) أحمد عبدالحليم عطية: هيجل في الفكر العربي المعاصر، ص

(3) هناك صورة مغايرة لهيجل باعتباره أساس المركزية الأوربية.

(4) راجع إحالات حنفي المستمرة إلى أعماله المختلفة التي تتقاطع فيها أفكاره مع هيجل وفلسفته أنظر صفحات: 6، 7 يحيل إلى ذكريات، الإحالة إلى مؤلفاته المختلفة ص8، ص46، وإلى النص

والواقع ص11، ص115، والدين والثقافة والسياسة مؤلفات الوطن العربي ص15، التفسير الموضوعي للقرآن ص25، فشتة فليسوف المقاومة ص35، 49، حكمة الأشراق والفيتومينولوجيا في دراسات إسلامية، برجسون ص50، قضايا معاصرة ج2، ص109، من النقل إلى العقل، ص120.

(5) يورد حنفي الكثير من الآيات القرآنية على امتداد كتابه عن هيجل رغم نقده ومعارضته الدائمة لهذا المنهج منهج النص وقال يقول، وإن كنا نجد تفسير ذلك هو صياغة لكتابة عن هيجل يتزامن مع فترة كتابته لكتابه التفسير الموضوعي للقرآن الكريم في السنوات الأخيرة من عمره. راجع هيجل والهيجليون الشبان، ص11 هامش1، ص18، ص22، 24 ، 25، 26، 29، 30، 33، 38، 43، 47.

(6) راجع دراستنا هيجل ومصر، أوراق فلسفية النيل انطولوجيا وجمالياً، العدد 2021.

(7) أشار العديد من الباحثين إلى العلاقة بين هيجل والمعتزلة.

(8) انظر كتاب حنفي آقبال

الحقل المعجمي الجنسي[1] في اللغة العربية: الذكر يعلو الأنثى

ريتا فرج

باحثة لبنانية
في علم الاجتماع
ودراسات المرأة

تحمل اللغة العربية دلالات جنسية غنية، تعكس ثنائية التقابل والتضاد بين الأنثى والذكر. لا تقتصر هذه الخاصية على العرب وحدهم، بل تكاد تكون قاعدة لدى بقية اللغات الحيّة.

تكشف متعلقات الحقل المعجمي الجنسي والجندري في اللغة العربية عن معانٍ شديدة الأهمية واضحة الدلالة، وهي في بنيتها الصوتية والتركيبة، تدل على التعارض بين السلب والإيجاب، الفاعل والمفعول به.

تتناول هذه المقالة أبرز المتعلقات المرتبطة بالجندر والجنس في اللغة العربيةوتستند إلى لسان العرب لابن منظور ومراجع أخرى، وتجري قراءة تحيليلة لها. وتبدأ بـ:

أ. المرأة من مرأ، بمعنى أكل الطعام، وهي أنثى المرء (أمرؤ)، وتُحيل قيمياً على المرؤة (النخوة التي يدعيها الرجل لنفسه، غالباً دون امرأته). والمرأة تأنيث أمرئٍ؛ وللعرب في المرأة ثلاث لغات: يُقال هي امرأته وهي مرأته، وهي مرته.

ب. الأنثى، من فعل أنث. الأنثى خلاف الذكر في كل شيء، والمؤنث ذكر في خلق أنثى، ويُقال للرجل، أنّثت تأنيثاً، أي لِنت له، ولم تتشدد، والأنيث من الرجال: المُخنث، شِبه المرأة. والتأنيث خلاف التذكير. ويُقال: هذه امرأة أنثى إذا مُدحت بأنها كاملة من النساء. وآنثَتِ المرأة، وهي مؤنث، ولدت الإناث، فإن كان لها هذا عادة، فهي مئناث. المئناث التي تلد الإناث كثيراً،

كالمذكار التي تلد الذكور. وأرض مِئْناث، سهلة مُنبتة، خليقة بالنبات.
ت. حواء [2]، في الأصلحَوَى الشيءَ يحوِيه حَيّاً وحَوَايَةً واحْتَواه. ومن فعل حوَى تشتق الحية. وحواء هي المرأة (مفردة حواء لم ترد في القرآن).
ث. الفرْج: الخلل بين الشيئين، والفرْج: الثغرُ المخوف. وهو موضع المخافة، وجمعه فروج، سُمي فرْجاً لأنه غير مسدود، والفرْج العورة، والفرْج اسم لجمع سؤآت الرجال والنساء والفتيان. وسُمي فرْج المرأة والرجل فرْجاً لأنه بين الرجلين. من أسماء فرْج المرأة: الحِرُ، الرِّكب، الهن، القبل، والسوأة. ومن صفات الفرْج، المنهوش، والكعثب، (أي الممتلئ).
ج. ذِكر: الذِّكرُ: الحفظ للشيء. التذكير، خلاف التأنيث، والذكرُ خلاف الأنثى. امرأة ذكِرَةٌ ومتذكرة، مُتشبِّهة بالذكور. وأذكرت المرأة وغيرها فهي مُذكِرٌ، ولدت ذكراً، وفي الدعاء للحبلى: أذكرت وأيسرت أي ولدت ذكراً ويُسر عليها.
ح. الرجل: الرّجل، معروف الذكر من نوع الانسان خلاف المرأة. وقيل إنما يكون رجلاً فوق الغلام، وذلك إذا احتلم وشب. والأنثى رَجُلة [3]. وحكى ابن الأعرابي: أن أبا زياد الكلابي قال في حديث له مع امرأته: فتهايج الرجلان، يعني نفسه وامرأته، كأنه أراد فتهايج الرجل والرّجلة فغلب المذكر. وترجلت المرأة، صارت كالرجل، وفي الحديث: كانت عائشة رضي الله عنها رَجُلة الرأي.
خ. آدم: من الأُدْمةُ: القَرابةُ والوَسيلةُ إِلى الشيء. يُقال: فلان أُدْمَتي إِليك أَي وَسيلَتي. واختُلف في اشتِقاق اسم آدَم فقال بعضهم: سُمِّيَ آدَم لأَنه خُلِق من أَدَمةِ الأَرض، أي من التراب، وقال بعضهم: لأُدْمةٍ جعلَها الله تعالى فيه.
د. أيرٌ من: إِيْرٌ ولغةٌ أُخرى أَيْرٌ، مفتوحة الأَلف، وأَيِّرٌ، كل ذلك: من أَسماء الصِّبا [4]، وقيل: الشِّمال، وقيل: التي بين الصبا والشمال، وهي أَخبث النُّكْبِ. ورجلٌ أُياريٌّ: عظيمُ الذَّكَرِ. وروي عن عليّ بن أَبي طالب، رضي الله عنه، أَنه قال يوماً متمثلاً: مَنْ يَطُلْ أَيْرُ أَبيه يَنْتَطِقْ به؛ معناه أَن من كثرت ذكور ولد أَبيه شدّ بعضهم بعضاً؛ ومن هذا المعنى قول الشاعر:

فلو شاء ربي كان أَيْرُ أَبِيكُمُ   طويلاً، كَأَيْرِ الحَرِث بن سَدوسِ

قيل: كان له أَحد وعشرون ذكراً. وصَخْرَةٌ يَرَّاءُ وصخرة أَيَرٌ وحارٌّ يارٌّ: يذكر في ترجمة يرر، إِن شاء الله. وآرَ الرجلُ حليلَتَهُ يَؤُورُها وآرَها يَئِيرُها أَيْراً إِذا جامعها.
ذ. البَعْل: في الأصل الأرض المرتفعة التي لا يصيبها مطر إلاّ مرة واحدة في السنة. وقيل: البعل، كل شجر أو زرع لا يُسقى. البعل: الزوج: وسمي زوج المرأة بعلاً لأنه سيدها ومالكها. وامرأة حسنة التبعُّل إذا كانت مُطاوعة لزوجها محبة له. والبعال: النكاح، والمباعلة، المُباشرة. ويُقال للرجل، هو بَعلُ المرأة، ويُقال للمرأة، هي بَعلهُ وبعلته.

ر. وطأ: وطِيءَ الشيء [5] يَطؤُهُ وطأ: داسه. قال سيبويه: أما وطِئَ يَطأفمثل وَرِمَ يرِمُ. ووطأَ الفرس وَطأً ووطأهُ: دمَّثهُ. والوطيْ السهل من الناس والدّواب والأماكن.

تُكني العرب المرأة بالجارة، والطلة، والحرث [6]، والفراش، والسرحة، والعتبة، والقارورة، والقلوص، والقوصرة والمزخة والدمية. وفي لسان العرب الجارة من مادة جور، والمرأة جارة زوجها؛ لأنه مُؤتَمَن عليها، وأمرنا أن نحسن اليها، وأن لا نعتدي عليها، لأنها تمسكت بعقد حرمة الصهر، وصار زوجها جارها. أما الطلة، فهي الزوجة. أما الحرث، فالمرأة حرث الرجل؛ أي: يكون ولده منها كأنه يحرث ليزرع. وأما الفراش، فقد قال القرآن في وصف نساء الجنة " وفُرُشٍ مرفوعة" (سورة الواقعة، الآية 43) يعني نساء أهل الجنة ذوات الفرش. ومرفوعة، أي: رفعن بالجمال عن نساء أهل الدنيا. السرحة، هي الشجرة، وجاء في لسان العرب، العرب، تكني المرأة بالسرحة النابتة على الماء. والعتبة، فقد رووا ان ابراهيم زار ابنه اسماعيل وهو في مكة، فوافق حضوره غيبته عن منزله، فقدمت عليه امرأته، وأخبرته بسوء حاله، ولم تعرض عليه القرى، فقال لها: قولي لإبني: إن أباك يقرأ عليك السلام، ويأمرك أن تغير عتبتك. فلما رجع اسماعيل وقصت عليه المرأة القصة، طلقها في الساعة امتثالاً لأمر أبيه. لأن قوله: غير عتبتك كناية عن طلاقها. أما القارورة فتعني النساء. والقلوص في الأصل: الناقة الشابة. والقوصرة، وعاء من قصب _ يرفع فيه التمر من البواري_ جمع بارية: الحصير المنسوج، وقال الراجز، ينسب الى علي بن ابي طالب، أفلح من كان له قوصرة، يأكل منها كل يوم مرة. أراد بالقوصرة المرأة. وبالأكل النكاح. والمزخة، زوجة الرجل، لأنه يزخها، أي يجامعها. والدمية، في الأصل، الصورة المُنقشة يُتنمَّقُ في صنعتها ويبالغ في تحسينها، ويُكنى بها المرأة [7].

أطلقت العرب أسماء على الزوجة من بينها: حليلة الرجل: امرأته، وحليلته، جارته التي تُحالُّهُ وتنزل معه. وعِرسُ الرجل، امرأته، والرجل أيضاً عرسها. امرأة الرجل، طلته، والطلّة في الأصل، النعمة والخمر السلسة. والزوجة رَبضُهُ، ربضة الرجل؛ والربَض، كل ما أويت اليه. والربضُ: الزوجة التي تقوم بشأنه، وقيل هو كل من استرحت اليه كالأم والبنت والأخت، ويقال: ما ربِضَ أمراً مثلُ أختٍ. ويقال لزوجة الرجل، بيته. وقرينة الرجل: امرأته لمقارنته إياها.

لم تكن الصفات التي أطلقها اللسان العربي على "المرأة" بعيدة من المجال الطبيعي/ البيئي. مثلت الناقة أحد مكوِّنات ذاك التماثل، وغالباً ما كان الرجل يوائم بين "أنثاه" و"الناقة"، فأضفى على حبيبته أو زوجه مواصفات جسمية ومعنوية، تشكل متلازمة لغوية بين الأنثى والناقة، ومن بينها: العضُود: الناقة السمينة، والمَعْصدة: المرأة العظيمة التامة تُعجب كل أحد؛ للإبل أراجيح: هزاتها في ركابها، نسوان رُجَّح الأكفال: أعجازهن

ثقيلة؛ ناقة رَوْعاء: روّعها الكلأ بالسِمَن أي رواها، مرأة رؤعَاء: روعها الطعام بالسمن أي روّاها؛ القّمْ: المكان الذي تُقيم فيه الناقة حتى تسمن؛ العَنْدَل: البعير الضخم الرأس، مرأة عَندَلة: ضخمة الثديين؛ ناقة زبّاء: ذات وبر كثيف، امرأة زبّاء: كثيرة شعر الحاجبين والذراعين واليدين؛ ناقة لقُوح: حَلُوب، امرأة لِقاح: مُرضِعة؛ ناقة ماشية: ولاّدة، مَشَت المرأة: كَثرت أولادها؛ دَرَس الناقة: راضها، دَرَس المرأة: مسّها/ ودرست الجارية: عركت أي حَاضت؛ عَيَاهِيْر: الجمل الشديد، عَيْهَرة: امرأة نَزِقة خفيفة من غير عفة؛ أعطت الناقة لبناً ماصلاً: لبناً قليلاً، امرأة ماصِلَة: فاسدة، هي أمصل الناس: أفسدهم؛ ناقة ناتِق: كثيرة الحَمْل، امرأة ناتِق: كثيرة الولد؛ السِبْحَل: البعير، السِبْحل: الجارية. والى ثنائية الناقة/ الأنثى التي شاركت الذكر في وحدته الصحراوية، أسبغت لغةُ العرب؛ صفات الطبيعة على الأنثى، من الناحيتين الجسدية والمعنوية: المرأة البِثْنة، الحسنة البضاعة الناعمة، والبِثْنة: الرملة اللينة؛ أحاث الأرض واستحاثها: أثارها ليزرعها، الحَوثاء: المرأة السمينة؛ أرض عارية الحاسِر: لا نبات فيها، امرأة حسنة المحاسِر: كل ما تكشف عنه فهو أحسن؛ أرض مئناث، سهلة، خليقة بالنبات، امرأة أنثى: كاملة من النساء؛ العُسْلُوج: ما لان واخضر من القضبان، جارية عُسلُوجة: رخصة ناعمة؛ الثّأد: النبات الناعم الغض، امرأة ثأْدآء: كثيرة اللحم؛ لؤلؤ خريدة: لم تُثقب، جارية خَرِيْدة وخرُود فيها خَرَد وتَخرّد: عذراء خَفِرة؛ طَلَّت الأرض: نزل عليها الطلّ وهو المطر الخفيف، مسَ الرجل طلّته: قارب زوجته؛ رمح خَطِل: مضطرب، امرأة خَطْلاء الثديين: في ثدييها اضطراب؛ الرُضاب: فُتات المسك، قطع الثلج والسكر وما تقطع من الندى على الشجر، الرُضاب: رِيق المرأة الحسناء _يرضب ريقها أي يرشُف رُضابها أي يمصه بشفتيه؛ رفّ البقل: أكله، رفّ شفتي امرأته: رشفهما؛ الأثاث، متاع البيت، امرأة أثَّاثة: طويلة تامة كثيرة اللحم والجمع نسوة أثائِث؛ ذئب أرْسح: فيه خفة عَجُز، امرأة رَسْحاء: ليست بها عجيزة؛ بَدَح السحاب: أمطر، بَدَحت المرأة بُدُوحاً: مشيت مشياً فيه خلاعة؛ العبْهر: النرجس والياسمين، امرأة عبْهَرة: رقيقة البشرة ناصعة البياض بيّنة السمنة [8].

لم يكن الفعل الجنسي بين "الرجل وأنثاه" خارج إطار المبارزة والقسوة والعنف. وتعبر جملة الأفعال التي تستخدم في لغة الضاد عن مشهدية جنسية، لا تخرج عن سياقات الامتلاك والغلبة خلال الجماع، وغالباً تستعمل أفعال العراك والمبارزة من مثل: حطَأ: وحطأه صرعه؛ حفَر؛ افترش: افترش غريمه غلبه وصرعه؛ حرث: والحرث تقليب الأرض وتثويرها ؛ دكّ: دكّ الشيء، دقه بقوة وشدة؛ دَحَم: أي الدفع؛ دَاس، ودَاك: وطئ على الشيء بشدة ؛ رَكّ، معس؛ دَهَك: دهَك الرجل الأرض [9].

تعكس متعلقات الجنسانية في اللغة العربية، حجم حضور الوعي الذكوري في الخطاب الموجّه للأنثى، على إيقاع السلب والايجاب، البارد والحار، الفاعل والمفعول به، الباعث والمتلقي، القوي والضعيف، المرتفع والمنخفض، الأصل والفرع، العنف والسكون، المبارزة والخضوع، الغالب والمغلوب. لقد دشنت لغة الضاد [10] التمايز بين قطبي الحياة، وهذا الاختلاف نجده في اللغة والخطاب الجنسي، الذي مدح في الذكر؛ فالذكر، القوي، الصلب، تقابله الأنثى الضعيفة واللينة، وتاريخ الجنسانية في الثقافة العربية الإسلامية، لا يلاحظ الجسد الأنثوي إلاّ في مرايا الفحولة.

اللافت في المفردات التي بحثنا عنها في لسان العرب وغيرها، أن الفرْج الذي يدل على العضو الحميم لدى الأنثى (والذكر وأيضاً) "هو موضع المخافة"؛ وبعيداً من نظريات التحليل النفسي التي أسس لها سيغموند فرويد حول عقدة الخصاء، نسأل ما الذي دفع اللسان العربي الى التوليف بين الفرْج والخوف منه؟

إن اللغة نتاج بيئتها، ورافد من روافد المنظومة المجتمعية، وقد تتجه إلى صناعة سلطة قمعية، تمارسها على الأدنى، ولعل كلمتي "بعل"، و"حرث"، تكشفان عن فعل عنفي، يقابلهما الاذعان والخضوع، فالذكر يعلو المرأة، وليس العكس، والأنثى/ اللينة في مدلول اللغة، مملوكة/ تابعة، "خلاف الذكر في كل شيء". وحتى الرجل الذي تغلب عليه لمحات الأنوثة هو "المُخنث، شِبه المرأة"، فهل يمكن الحديث عن عنف اللغة؟

من الضروري أن يكون للغة بعض التمايز لتحديد مفاصل الاختلاف بين الأنثى والذكر، ليس على قاعدة التضاد، وإنما التكامل، فكل أسماء اللغة "إما مذكر أو مؤنث [11] ولا مجال في اللغة العربية، لما يسمى الأسماء المحايدة، أي التي ليست مذكراً ولا مؤنثاً(...) وبحكم الفاعلية للمذكر من حيث هو الأصل، تصر اللغة العربية على أن يعامل الجمع اللغوي معاملة جمع مذكر حتى لو كان المشار إليه بالصيغة جمعاً من النساء بشرط أن يكون بين الجمع رجل واحد" [12].

المرأة في اللغة العربية هي، الجارة، والجارية، والطلة، والحرث، والفراش، والسرحة، والعتبة، والقارورة، والقلوص، والقوصرة والمزخة، والدمية؛ وهي من مرأ، أكل الطعام، وتلذذ به، هي وعاء الذكر وأنثاه، يلجأ إليها للتمتع بها، وليس للفعل الجنسي/ العاطفي المتبادل؛ وحتى في عقد الزواج، تعرف المرأة المطلوبة للزواج بأنها "محل والمحليّة مشتهاة"، كما أن الآراء الفقهية في الإسلام رأت في عقد النكاح "استباحة الانتفاع بالجملة" وهو "معاوضة البضع بالمال"، و"البضع" كما جاء في لسان العرب، موضع الغشيان، كما أنه مهر المرأة، ومنه البضاعة.

الهوامش:

1

[2] على خلاف الأسطورة التوراتية والمسيحية لاحقاً خلص المفكر اللبناني خليل أحمد خليل الى أن مفردة حواء، بالمعنى الفلسفي، هي أصل كآدم، لا تخالفه نفساً ولا جسماً إلاّ بما اختصتها به طبيعة الأنثى. وكل ما قيل ويُقال عن نفسها وعقلها وأضلاعها، تخريفات، وتوهيمات، ترمي الى تسليعها والاتجار بها. وحواء ترمز الى الخلود الأنثوي، المحتوية رغبات الرجل والسائرة به الى أعلى. وعند يونغ تمثل الأنثى وجهاً من وجوه اللاوعي، فحواء تشخيص لكل النزعات النفسانية الأنثوية في نفسية الرجل. (انظر: خليل، خليل أحمد: مفاتيح العلوم الانسانية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 9891، ص 07_ 971).

[3] يُقال رجلة رأي، ورجلة دولة، لكن عدم الاستعمال أسقط المفردتين من التداول اللغوي المعاصر(Hommasse).

[4] من أسماء الأيور عند العرب التي تدل على القوة والفحولة: الصدام والخبّاط والخرّاط والدقّاق والعوام والهتّاك، في مقابل السكوت والهرّاب والصبّار، وهي أسماء فروج النساء التي تعكس الصفات المستحسنة في الأنثى، وأطلق العرب على أسماء البنات، هلا، وهي التي تقر وتسكن للزوج عند نكاحها، وغانية وهي العفيفة التي تغتني بالزوج. (انظر:، قرامي، آمال: الاختلاف في الثقافة العربية الاسلامية، دراسة جندرية، دار المدار الاسلامي، بيروت، الطبعة الاولى، 7002).

[5] فعل وطأ يستعمل عند الجماع.

[6] الحرث، يرتبط في العلاقة بين المرأة والأرض، والعودة الى الأرض فكرة أسطورية، تجعل المرأة خامة طبيعية، تغدو عن طريق الزواج إنتاجاً من إنتاجات الرجل في الحياة، لذلك تكرست شخصيتها بوصفها سلعة استثمارية لدى الشعوب القديمة كافة، وخصوصاً في مجال علاقة الرجل الجنسية بها، حيث كانت المرأة مستسلمة لمصيرها، راضية بالتنازل عن شخصيتها لحساب إنسان آخر هو الرجل. ولم تكن المرأة حينذاك تمتلك من الميول سوى الميل الحيواني، ولذلك فإنها لم تكن تشعر بالإهانة من معاشرة الرجل لها معاشرة جنسية فحسب. وتؤكد الباحثة الألمانية أورزولا شوي هذه الفكرة، وترى أن جميع الدراسات الجنسانية الرأسمالية والشيوعية بيّنت أن الإنسان يساوي الرجل، وأن الأنوثة تساوي الشذوذ والمرض، لذلك كانت المرأة كياناً غريباً دونياً في الثقافات البشرية عموماً. (انظر: كحالة، عمر رضا: المرأة في القديم والحديث، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 9791، ص32).

[7] البرقوقي، عبد الرحمن: دولة النساء، معجم ثقافي، اجتماعي، لُغوي عن المرأة، دار ابن الهيثم، القاهرة، الطبعة الأولى، 7002، ص ص 63–34.

[8] عبد الكريم، خليل: العرب والمرأة، حفرية في الإسطير المخيم، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 8991، ص 93، 001، 201.

[9] المرجع نفسه، ص 322_ 422–_ 522.

[10] اللغة أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم؛ وهي تختلف من جماعة الى جماعة أو من قوم الى قوم؛ يُقال سمعت لغاتهم أي اختلاف كلامهم؛ ووظيفة اللغة هي التعبير عن أغراض الناطقين بها. (انظر: الفيروز أبادي: القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، د.ت؛ وانظر أيضاً: المقري، أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، د.ت، د.ط).

[11] تعتقد الفلسفة "التاوية" أن كل شيء في الوجود، إما مؤنث وإما مذكر: البشر والحيوان والنبات وجميع المواد وأعضاء الجسد والسماء والأرض وحتى الغذاء والدواء. مثلاً، النهار مذكر والليل مؤنث، الحر مذكر والبرد مؤنث، المالح مذكر والحلو مؤنث، الحديد مذكر والخشب مؤنث. ومن صفات ونماذج اليان: الذكورة، الموجب، النهار، الوضوح، الشمس، البياض، السماء، الجنوب، اليمين، الإمتلاء، الفعل، الحركة، السخونة، الاقتحام، الزيادة، الاتجاه نحو الخارج؛ ومن صفات ونماذج اليانغ: الأنوثة، السالب، الليل، العتمة، القمر، السواد، الارض، الشمال، اليسار، الفراغ، الانفعال، السكون، البرودة،الاستقبال، التناقص، الاتجاه نحو الداخل. (انظر: تسه، لاوتسه تشانغ: كتابالتاو، تعريب ودراسة، هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، د.ط. د.ت).

[12] أبو زيد، نصر حامد: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 9991، ص 13.

خليل حاوي

الديوان الأخير

قصائد غير منشورة



إدمان الإنترنت وعلاقته باليقظة العقلية والتحصيل الأكاديمي لدى طلبة الجامعات في لبنان - فلسطين - العراق (دراسة عبر ثقافية)

ايناس عبد الفتاح الخير×
محمد كامل عمران×
طارق مخيبر نجم الطائي×

هدفت الدراسة الى التعرف الى العلاقة بين إدمان الانترنت بكل من اليقظة العقلية والتحصيل الاكاديمي لدى عينة من طلبة الجامعات في كل من لبنان وفلسطين والعراق, والكشف عن مستوى الادمان على الانترنت ومستوى اليقظة العقلية والفروق الاحصائية بينهم, حيث تكونت عينة الدراسة من (1054) طالباً وطالبة, (330) طالب و(724) طالبة, ومنهم (367) طالباً وطالبة في الجامعات اللبنانية, و(283) طالباً وطالبة في الجامعات الفلسطينية, و(404) طالباً وطالبة في الجامعات العراقية, تتراوح اعمارهم ما بين (22–18) عاماً, واستخدمت الدراسة مقياس (يونج,1996) لاستخدام الانترنت ترجمة وتقنين ابراهيم الشافعي (2009), ومقياس Baer, Smith, Hopkins, Krietemeyer, & Toney. 2006)). لليقظة العقلية ترجمة وتقنين الباحثين (2022), وأشارت نتائج الدراسة إلى أن مستوى ادمان الانترنت عند الطلبة في العراق كان أكبر من الطلبة في فلسطين ولبنان حيث بلغ مستوى الادمان على الانترنت عند الطلبة في العراق وفلسطين ولبنان على التوالي كالتالي (58.1%، 57.2%، 52.1%)، أن مستوى اليقظة العقلية عند الطلبة في العراق كان أكبر من الطلبة في فلسطين ولبنان حيث بلغ مستوى اليقظة العقلية عند الطلبة في العراق وفلسطين ولبنان على التوالي كالتالي

(59.4%، 59.2%، 58.8%)، وأشارت النتائج لوجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.05 في متوسط الادمان على الانترنت لدى طلبة الجامعات لصالح العراق وفلسطين، وأشارت لوجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.05 في متوسط اليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات لصالح العراق, وأشارت لعدم وجود علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين عدد ساعات استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات، وعدم وجود علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين مستوى الادمان على الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات.

الكلمات الدالة: ادمان الانترنت—اليقظة العقلية—التحصيل الدراسي—طلبة الجامعات

Internet addiction and its relationship with mindfulness toward academic achievement for university students (Cultural study between Lebanon- Palestine – Iraq)

The study aimed to identify the relationship between internet addiction and both mindfulness and academic achievement among a sample of university students in Lebanon, Palestine and Iraq, and to reveal the level of internet addiction and the level of mindfulness and the statistical differences between them, where the study sample consisted of (1054) male and female students. , (330) male and (724) female students, including (367) male and female students in Lebanese universities, (283) male and female students in Palestinian universities, and (404) male and female students in Iraqi universities, their ages ranged between (18–22) The study used a scale (Young, 1999) for Internet use, translation and codification of Ibrahim Al–Shafei (2009), and a scale (Baer, Smith, Hopkins, Krietemeyer, &Toney. (2006)) translating and codifying researchers (2022), Studying the results of the study in the study on the level of study addiction among students in Iraq in Palestine and Lebanon, respectively, among students in Iraq, Palestine and Lebanon, respectively, as follows (58.1%, 57.2%, 52.1%), that the level of mindfulness among students in Iraq was greater than that of students In Palestine and Lebanon, the level of mindfulness among students in Iraq, Palestine and Lebanon, respectively, was as

follows (59.4%, 59.2%, 58.8%), The results indicated the presence of statistically significant differences at the significance level of 0.05 in the average Internet addiction among university students in favor of Iraq and Palestine, and indicated the presence of statistically significant differences at the significance level of 0.05 in the average mindfulness among university students in favor of Iraq, and indicated that there was no statistically significant relationship At the level of significance of 0.05 between the number of hours of Internet use and academic achievement among university students, and there is no statistically significant relationship at the level of significance of 0.05 between the level of Internet addiction and academic achievement among university students.
Key Words: Internet addiction–mindfulness–academic achievement–university students.

مقدمة

ان تطور وسائل التكنولوجيا والانفجار المعرفي والتوسع في المعلومات, ساعد في مواكبة التطور التكنولوجي وحفظ المعلومات, وإنّ اتساع نطاق استخدام الانترنت لا يقتصر على مرحلة عمرية معينة بل جميع المراحل, وتتشكل الشريحة الاكبر التي تستخدم الانترنت من فئة الشباب وخاصة طلبة الجامعات الذين هم مستقبل وعماد التطور والتقدم المعرفي التكنولوجي, وهذا الاستخدام المفرط قد يصل بهم الى مرحلة الإدمان على الانترنت، فيواظبون علي استخدامه، وينشغلون به عن واجباتهم ومهامهم الدراسية، وتزيد ساعات استخدامهم يوما بعد يوم، وهذا الانشغال الدائم ذهنيا وجسديا بما قد يؤثر في متابعة دراستهم ويؤدي إلى تدن مستوى إنجازهم (عبدالحي المحمود، أحمد حمشو،2021، 259). وقد أفادت نتائج بعض الدراسات على وجود علاقات عكسية بين العمر وإدمان الإنترنت، خاصة في الدراسات التي أجريت في كوريا الجنوبية مثل دراسة (Heo et al.,2014) والنرويج مثل دراسة (Bakken et al.,2009) خاصة التي تسلط الضوء على عينة متعلمي الجامعات، بالإضافة إلى دراسة (Hassan et al., 2020)).

ومن جهة أخرى أصبح لإمكانية الوصول للإنترنت أهمية بالغة لكل سكان العالم، حيث تشير دراسة كل من (Wolniewicz et al., 2018)، (Montag et al., 2018) أن أكثر من 40٪ من سكان العالم لديهم إمكانية الوصول إلى الإنترنت، كما أن سهولة

استخدام الأجهزة المحمولة في هذا الصدد جعلها في ازدياد، وخاصة استخدام الهواتف الذكية. ويتجلى هذا في الاستخدام الإجباري في مختلف المواقع الإلكترونية بشكل سيء مثل شبكات التواصل الاجتماعي، والتسوق عبر الإنترنت، والجنس، وألعاب الفيديو، وما إلى ذلك (Park et al., 2017, 879).

ومن المتعارف عليه أن المتعلّم في الموقف التعليمي بحاجة إلى الوعي وتركيز الانتباه والاستفادة من الأدوات المتاحة، لأن العقل غير المشتت يسهل عليه الاحتفاظ بالمعلومات والتركيز على أي مهمة ومن ثم خفض مستوى التجول العقلي وزيادة القدرة على التركيز والوعي.

ويشير (Kabat Zinn, 2003: 149) الى ان اليقظة العقلية تركز وعي الفرد الذي يتشكل من خلال اعطاء الانتباه للحظة الانية, واكتشاف الخبرة لحظة بلحظة دون اصدار الاحكام. وتعتبر من المتغيرات المهمة التي تسهم في غرس المهارات العقلية الايجابية, والتي ترتبط بعلم النفس الايجابي والتي يمكن اعتبرها منبئاً قويا بمخرجات الصحة النفسية ولها تأثير قوي بالأداء والتوافق.

ويصف (Kettler,2013,64) اليقظة العقلية بأنها ذلك الأسلوب أو الطريقة في التفكير التي تؤكد على أهمية الانتباه إلى البيئة التي يتواجد فيها الفرد وأحاسيسه الداخلية من غير إصدار الأحكام الإيجابية أو السلبية، كذلك فإن الفرد عندما يقوم بالامتناع عن إصدار الحكم على خبرة ما بأنها إيجابية أو سلبية، فإنه يستطيع القيام معرضه بشكل أكثر واقعية وتحقيق استجابة التكيف. كما يرى كل من (Ager, Al–brecht, & Cohen,2015, 898) أن اليقظة العقلية تعد مهارة أساسية في الحياة لدى كل الأفراد، وأن تدريباتها تركز على الوعي بالعقل والجسم والانفعالات، ومن ثم تنمي السعادة النفسية لديهم.

من جهة أخرى تشير دراسة (Kuyken, et al., 2013) إلى أن اليقظة العقلية تلعب دورًا أساسيًا في إكساب الطالب مهارات انتقاء المثيرات الجديدة والمهمة فهي تؤثر على تعلم المتعلمين ومن ثم فهي تعد من الاستراتيجيات المهمة في التعليم التي تسهم في رفع المستويات التحصيلية والاندماج الأكاديمي لديهم وتساعدهم على تنمية مهارات التركيز ومراقبة النفس، والتفكير قبل اتخاذ القرار، كما تعمل على إكسابهم المرونة والانفتاح على النفس والآخرين وتنمي لديهم القدرة على تحسين الأداء الحالي والمستقبلي.

من جهة أخرى يمثل التحصيل الأكاديمي نتائج الأداء التي تشير إلى مدى تحقيق الشخص لأهداف محددة كانت محور الأنشطة في البيئات التعليمية، وتحديداً في الكلية والجامعة، تحدد أنظمة الجامعات في الغالب الأهداف المعرفية التي تقيس التحصيل الأكاديمي إما

عبر مجالات متعددة (مثل التفكير النقدي) أو تشمل اكتساب المعرفة والفهم في مجال فكري معين, ويجب اعتبار التحصيل الأكاديمي بمثابة بناء متعدد الأوجه يشمل على مجالات مختلفة من التعلم، نظرًا لأن مجال التحصيل الأكاديمي واسع جدًا ويغطي مجموعة متنوعة من النتائج التعليمية (Steinmayr & Wirthwein,2014, 2).

وفي الإشارة إلى العلاقة بين اليقظة العقلية والإدمان فقد تم استخدام اليقظة في الممارسات العلاجية المختلفة، بما في ذلك الحد من الإجهاد القائم على اليقظة (MBSR)، والعلاج المعرفي القائم على اليقظة (MBCT)، والعلاج السلوكي الجدلي (DBT)، وعلاج القبول والالتزام (ACT) ، ومنع الانتكاس (Carmody &) (RP (Baer,2008, 23.

وفي إطار العلاقة بين إدمان الإنترنت والتحصيل الأكاديمي يعتبر استخدام الإنترنت من العوامل المؤثرة في التحصيل الأكاديمي لكثير من المتعلمين، بسبب ما فيه من مواقع ووسائل ومميزات تجذب المتعلم وتثير اهتمامه، ونلاحظ إقبال المتعلمين على استخدام الإنترنت بشكل عام ووسائل التواصل الاجتماعي بشكل خاص ومنها الفيس بوك، "ويعد Whatsapp ، Facebook الأكثر استخداما إذ تبادلا المركز الأول على صعيد نسبة عدد المستخدمين في الدول العربية، وكانت نسبة مستخدمي 87% Facebook ، ونسبة استخدام Whatsapp 84 %")إبراهيم الخيمي، 2017).كما أشارت نتائج دراسة (نايف الطراونة، لمياء الفنيخ، 2012) إلى أنّ أفضل تحصيل أكاديمي وتكيف اجتماعي ومهارات اتصال لدى عينة الدراسة – متعلمي جامعة القصيم في السعودية – يرتبط بالاستخدام المتوسط للإنترنت.

وفي إطار العلاقة بين اليقظة العقلية والتحصيل الأكاديمي فإن اليقظة العقلية تؤدي دورًا هامًا في حياة المتعلّم الأكاديمية؛ فعلى أساسها يستطيع أن ينتقي المثيرات الجديدة، ويستبصر المواقف، وينفتح على كل ما هو جديد مما يساعده على الاختيار الجيد للأساليب الأكاديمية، لذا أصبح الاهتمام باليقظة العقلية مطلباً تربوياً ضرورياً لانعكاسه على الحالة الذهنية وحالة الوعي لدى المتعلّم، فالمتعلّم اليقظ عقليا ينتفع من الإمكانات المتاحة له حتى يتمكن من تحسين قدراته على الاستيعاب والتحليل والتطبيق والتركيب والتقويم والإبداع، وبالتالي فهو لا يحصر نفسه في زاوية واحدة عند رؤيته للأمور، وبالتالي يلاحظ أوجه الترابط بين المواد الدراسية، فهو يستعين بمادة دراسية لفهم مادة دراسية أخرى من خلال إدراكه أوجه التشابه أو الاختلاف، حيث أشارت نتائج دراسة (Napora,2014) عن العلاقة الإيجابية بين اليقظة العقلية والجانب المعرفي

والمستوى الأكاديمي لدى المتعلّم. ويدعم ذلك ما أظهرته دراسة (Mrazek,2013) التي كلف فيها مجموعة من المشاركين بحضور دورة تدريبية لممارسة اليقظة العقلية، حيث أظهرت النتائج أن المجموعة التي مارست اليقظة العقلية كانت لديها ذاكرة قصيرة المدى أفضل، وتحسنت درجاتهم في اختبار الاستنتاج اللفظي، ومروا بشرود ذهني أقل، كما ساعدت اليقظة العقلية المتعلمين على انتقاء المثيرات الملائمة من البيئة الخارجية وتوجيه انتباههم إلى المثيرات الجديدة وغير العادية، لتجعلهم واعين بشكل كامل ببيئتهم ويعلمون ما يدور حولهم لحظة بلحظة بدون شرود ذهني.

وبالرغم من أن استخدام الإنترنت قد أحدث تقدمًا كبيرًا للمجتمع نظرًا لفائدته في التعليم والترفيه ونقل المعلومات، إلا أنه تسبب أيضًا في ظهور اضطرابات إدمان والذي تسبب في قلق كبير، حيث تشير التقديرات إلى نسبة انتشار لإدمان الإنترنت حوالي 2 ٪ في سكان العالم البالغين (Poli, 2017,4).

ويمكن أن يكون هذا السلوك غير المناسب في استخدام الإنترنت والوصول إلى إدمانه مشكلة سببها إفراط في الاستخدام بشكل قهري أو متعمد (Hadlington, 2017) لذلك، أشارت العديد من الدراسات منها (Heo et al., 2014; M¨ller et al., 2020; Turel et al., 2018; Yao et al., 2020) (Alimoradi et al., 2019; Andrade et al., 2020; Arcelus et al., 2017; Chou et al., 2017; Dempsey et al., 2019; Fumero et al., 2018; Lu et al., 2017; Park et al., 2017) إلى أن إدمان الإنترنت يمثل مشكلة صحية عامة ويجب إدراجه باعتباره اضطرابًا قهريا؛ نظرًا لأن جميع أنواع الإدمان، إلى جانب التأثير السلبي على الصحة، فإن إدمان الإنترنت يؤثر أيضًا على السلوك والعلاقات الاجتماعية.

تتظهر خطورة تلك المشكلة في أنها يصعب معالجتها ولديها خطر الانتكاس (Linden-berg et al.,2017)، كما يتميز إدمان الإنترنت بالاستخدام المفرط، وظهور متلازمة الانسحاب، وتأثير سلبي على البيئة الأسرية والحاجة المتزايدة لوجود برنامج أكثر تقدمًا لمعالجته (Sha et al.,2019).

وعلي الرغم من تلك الخطورة لإدمان الإنترنت، إلا أنه لا يوجد إجماع على تحديد هذه المتلازمة الجديدة للسلوك الإشكالي، والتي تُفهم على أنها تغيير نوعي يؤدي إلى حالة مرضية (Van Rooij & Prause,2014, 203).

ومن خلال استعراض ما تقدم تبين لنا رغم الفائدة العظيمة التي قد تحققها شبكات الانترنت في مجالات الحياة المختلفة وتحويل العالم الى حجرة مدرسية صغيرة من خلال

استخدام هذه الشبكة العنكبوتية, الا انها مازالت تشكل خطراً كبيراً على مستخدمي الانترنت, واثر على مدى استخدامه وصولا الى درجة من الادمان الالكتروني, واصبح مستخدميه يفتقرون الى الاحتكاك مع عامة الناس والتواصل الاجتماعي مع الاخرين, وانعكس ذلك على مستوى التحصيل الاكاديمي على الطلبة حيث ان اغلب مستخدمي الانترنت من فئة الشباب وخاصة الطلبة منهم, وان هذا التصرف الذي يعتبر من غير وعي ويقظة يجعل الطلبة يفتقدون المهارات والمعلومات اللازمة لمعالجة هذه المواقف بسبب غياب المعالجة المعرفية المنطقية, وهذا ما تحققه اليقظة العقلية او الذهنية من التي تساعد الفرد على ان يكون يقظاً وواعياً بأفكاره ومشاعره.

مشكلة الدراسة

انطلاقاً مما سبق نرى أن هناك اعداد كبيرة من مستخدمي شبكة الانترنت التي تعتبر من التطورات التي ادخلت على جميع مجالات الحياة بشكل مفاجئ والحياة الجامعية خاصة, واصبحت مركزاً اساسياً للجامعات في مصدر المعلومات والتواصل وادخل الصفوف الافتراضية والإلكترونية, وعلى الرغم من الفوائد الكبيرة للأنترنت الى ان الاستخدام المفرط له قد تؤدي بالأشخاص الى العزلة والتي لها اثر على مستوى التحصيل الاكاديمي وعلى وعي ويقظة الطلبة ويقلل من التفاعل الاجتماعي مع الاخرين يوصلهم الى الادمان على الانترنت, وأن دراسة اليقظة العقلية التي تعتبر لها اهمية كبيرة للبالغين والطلبة كونها من المتغيرات الايجابية من مجالات علم النفس الايجابي ومن هنا تبرز مشكلة الدراسة من خلال الاستخدام الواسع للأنترنت لدى فئة الشباب والطلبة خاصة فأن الدراسة الحالية تحاول معرفة العلاقة بين ادمان الانترنت وبين كل من اليقظة العقلية والتحصيل الاكاديمي لدى عينة من طلبة الجامعات في (لبنان — فلسطين — العراق), وفي ضوء ما سبق تتحدد مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس التالي:

ما علاقة إدمان الإنترنت بكل من اليقظة العقلية والتحصيل الأكاديمي لدى طلبة الجامعات في لبنان — فلسطين — العراق؟

ويتفرع من هذا التساؤل التساؤلات الفرعية التالية:

1. ما مستوى الادمان على الانترنت لدى طلبة الجامعات؟
2. ما مستوى اليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات؟
3. هل توجد علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين إدمان الانترنت واليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات؟
4. هل توجد علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين عدد ساعات

استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات؟

5. هل توجد علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 في متوسط الادمان على الانترنت ومستوى التحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى:

1. الكشف عن مستويات إدمان الإنترنت لدى طلبة الجامعات في كل من (لبنان– فلسطين– العراق).
2. الكشف عن مستويات اليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات بكل من (لبنان– فلسطين– العراق).
3. معرفة العلاقة بين إدمان الإنترنت واليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات بكل من (لبنان– فلسطين– العراق).
4. معرفة العلاقة بين إدمان الإنترنت والتحصيل الأكاديمي لدى طلبة الجامعات بكل من (لبنان– فلسطين– العراق).

أهمية الدراسة

يمكن تحديد أهمية الدراسة الحالية في الجوانب الآتية:

الأهمية النظرية:

1. تنبع أهمية الدراسة الراهنة في تناولها لعدة مفاهيم ترتبط بمجال حديث من الصحة النفسية مثل اضطراب إدمان الإنترنت، وعلم النفس الإيجابي مثل اليقظة العقلية، وأثره على التحصيل الأكاديمي في لبنان، فلسطين والعراق.
2. أهمية متغير اليقظة العقلية لكونه من العوامل المؤثرة في الوظائف النفسية والاجتماعية والأكاديمية والمهنية للطالب الجامعي وارتباطه بمخرجات الصحة النفسية والجسمية.
3. محدودية الدراسات – التي لم يتطرق إليها أحد في البيئة العربية، خاصة في البيئة اللبنانية، والفلسطينية, والعراقية– التي تناولت إدمان الإنترنت وعلاقته باليقظة العقلية وأثر ذلك على التحصيل الأكاديمي لدى طلبة الجامعات.

الأهمية التطبيقية:

1. تنبع أهمية الدراسة الراهنة في تركيزها على عينة مهمة وهم طلبة الجامعات عبر ثلاث دول مختلفات، فهم أكثر استهدافا من غيرهم لعقبات اضطراب إدمان الإنترنت وهم أكثر استهلاكا له خاصة مواقع التواصل الاجتماعي، مما يؤثر على تحصيلهم الأكاديمي ومستوياتهم الدراسية.

2. الاستفادة من نتائج هذه الدراسة في إعداد برامج للتدريب على اليقظة العقلية، وذلك لمساعدة الطلبة على خفض معدلات استهلاك الإنترنت بشكل مفرط في البيئات المختلفة.

مصطلحات الدراسة

إدمان الإنترنت Internet addiction

تتبنى الدراسة الحالية تعريف Ceyhan et al., 2019, 124)) بأنه حالة سيكولوجية تنشأ نتيجة الاستخدام المتزايد للإنترنت وتتضمن حالات انفعالية وعقلية وتسبب حدوث خلل في التفاعلات الاجتماعية والمدرسية والمهنية.

ويعرفه الدراسة إجرائياً: هو الدرجة التي يحصل عليها المفحوص على مقياس ادمان الانترنت المستخدم في هذه الدراسة.

اليقظة العقلية Mindfulness

يعرفها (Baer et al.,2006) أنها مراقبة الفرد المستمرة للخبرات والتركيز على الخبرات الراهنة بدلا من الانشغال في الخبرات الماضية او الاحداث المستقبلية وتقبل الخبرات والانفتاح عليها ومواجهة الاحداث دون اصدار الاحكام, وتتكون من خمس أبعاد (الملاحظة, الوصف, التصرف بوعي في اللحظة الحاضرة, عدم الحكم على الخبرات الداخلية, عدم التفاعل مع الخبرات الداخلية).

وتعرفها الدراسة: بأنها نوع من توجيه الانتباه والوعي الإدراكي لحالة الفرد الحالية والاستمرار في حضور الذهن بشكل مقصود، والانفتاح لكل جديد دون إصدار الأحكام الإيجابية والسلبية، مما يتيح له التأمل والتفكير في انفعالاته خلال اللحظة الراهنة.

ويعرفها الدراسة إجرائياً: هو الدرجة التي يحصل عليها المفحوص على مقياس اليقظة العقلية المستخدم في هذه الدراسة.

التحصيل الأكاديمي Academic Achievement

تعرفه الدراسة: بأنه مدى تحقيق الكفايات لطلبة الجامعة بلبنان وفلسطين والعراق لما تعلموه من خبرات معينة في المواد الدراسية فضلاً عن فهمهم للمواد العلمية وتقاس بالنسبة المئوية التي يحصل عليها الطالب في جميع المقررات في نهاية العام الدراسي.

الإطار النظري

إدمان الإنترنت

ليس من السهل تعريف مفهوم الإدمان ولكن في جوهره هو الاعتماد على شيء مادي ونشاط معتاد يقوم به الفرد وهذا الاعتماد يتميز بالقدرة على التحمل والانسحاب وفقد السيطرة على التحكم (Widganto & MeMurran, 2004) وعلى الرغم من عدم

وجود تعريف محدد ومعترف به بين الباحثين إلا أن معظم تعريفاته تدور على أنه سلوك إجباري أو اضطرابي، ومعارف مرتبطة باستخدام الإنترنت وبدورها تؤدي إلى ضغوط في حياتنا اليومية (Chang & law, 2008).

كما يعرفه Sha et al.,2019, 2)) بأنه اعتماد سيكولوجي على الإنترنت بغض النظر عن نوع النشاط الذي يمارسه ويؤدي إلى مشاعر غير سارة (القلق – الكبت – الفراغ) عند الانقطاع عنه.

ويراه Dieris-Hirche et al., 2017, 97)) بأنه ميل أو اتجاه Proclivity للاستخدام الاضطراري للإنترنت.

كما يعرفه Tran et al., 2017, 47)) بأنه استخدام الإنترنت الذي يسبب صعوبات سيكولوجية واجتماعية ومدرسية أو في العمل وفي حياة الفرد.

ويوجد انتقاد من البعض على إطلاق مفهوم إدمان الإنترنت وذلك لأن الإدمان عادة يكون مصحوباً بتأثيرات ونواتج سلبية ويعتمد على شيء مادي محسوس، في حين أن إدمان الإنترنت تكون له في كثير من الأحيان نواتج صحية وغير صحية على ذلك فإن إدمان الإنترنت هو إحدى صور الإدمان التكنولوجي مثل إدمان الكمبيوتر وإدمان الألعاب.

ويلاحظ أن التعريفات السابقة لإدمان الإنترنت تتمحور حول ثلاثة محاور وهي الاستخدام الزائد للإنترنت، وعدم التحكم في استخدام الإنترنت، ومظاهره مثل التأثيرات النفسية والسلوكية والاجتماعية والمدرسية وغيرها.

فقد تم تقديم السلوك الإدماني في عام 1998 من قبل عالمة النفس الأمريكية (Kim-berly Sue Young) التي لاحظت أن الاستخدام المفرط للإنترنت يؤدي إلى مشاكل شخصية وعائلية ومهنية كبيرة مماثلة لتلك الموثقة في أنواع الإدمان الأخرى، مثل المقامرة المرضية واضطرابات الأكل" ووصفها كإدمان الإنترنت ووفقًا ليونغ (Young) هناك عناصر أساسية من أجل وصف استخدام الإنترنت بالإدمان: (Mahapatra & Sharma, 2018)

الوقت المفرط: الذي غالبا ما يكون مصحوبا بضياع الوقت وإهمال الاحتياجات الأساسية

الانسحاب: والشعور بالغضب، والتوتر، أو الاكتئاب، والقلق من عدم القدرة على الاتصال.

الهوس: مع الحاجة المستمرة إلى تحسين المعدات وقضاء المزيد من الوقت على الإنترنت.

ووفقًا للمركز الأمريكي للإدمان على الإنترنت، تم تحديد خمسة أنواع محددة من إدمان الإنترنت هي: (نسيمة طباس،2021، 391)

1- الإدمان الجنسي عبر الإنترنت (Cyber Sexual Addiction): يقوم المدمنون

بتنزيل المواد الإباحية الإلكترونية واستخدامها والإتجار بها، كما أنهم غالبا ما يشاركون في غرف الدردشة الخاصة بالبالغين، وهم مهووسون بالجنس السيبراني والمواد الإباحية الإلكترونية.

2- إدمان العلاقات السيبرانية (Cyber Relationship Addiction): يتبين أن المدمنين متورطون كثيرا في العلاقات الإلكترونية ويمكن حتى أن يقعوا في ضحية عبر الإنترنت.

3- إدمان الشبكات الاجتماعية (Social Network Addiction): جميع المجتمعات الافتراضية التي يمكن للأشخاص إنشاء ملفات تعريف عامة أو شبه عامة، ويعتبر الفيس بوك هو أشهر شبكة اجتماعية إذ يضم 60 مليون مستخدم يتزايدون باستمرار.

4- إدمان الألعاب (Net Gaming Addiction): يتضمن مجموعة واسعة من السلوكيات مثل المقامرة وألعاب الفيديو والتسوق والتداول الإلكتروني المهووس.

5- المعلومات الزائدة (Information Overload): يعرف أيضا باسم إدمان المعلومات الزائدة، وتخلق وفرة المعلومات على الإنترنت سلوكًا قهريا جديدا يتعلق بتصفح الويب أو البحث في قواعد البيانات، المدمن هنا يستخدم المزيد والمزيد من الوقت للبحث عن البيانات وتنظيمها.

اليقظة العقلية

تعد اليقظة العقلية أحد موضوعات علم النفس الإيجابي الذي تم اعتماده كفرع من فروع علم النفس، والذي أحدث طفرة كبيرة في مبادئ وأفكار علم النفس التقليدي الذي يهتم بالحد من الاضطرابات النفسية إلى التركيز على دراسة وتنمية المفاهيم والمتغيرات لإلإيجابية للشخصية الإنسانية كالسعادة، والأمل، والرضا، والتفاؤل، والتسامح (Lam-bert,2015,7).

ولقد تعددت الرؤى والتوجهات في تعريفات اليقظة العقلية؛ فأحيانا ينظر إليها على أنها ـدرة معرفية، أو سمة مستقرة في الشخصية، أو خاصية للوعي Quality of Con-sciousness أو أسلوب معرفي، أو حتى توجه للحياة (Renshawy,2014).

وأحيانا أخرى ينظر إليها على أنها عملية، أو حالة مؤقتة، أو نوع من الممارسة التأملية، أو تدخل علاجي وهي الوعي الكلى الخبرات السابقة والانتباه للخبرة الحالية وتقبلها دون إصدار أحكام، سواء كانت سارة أو غير سارة، وتقبل جميع التجارب الشخصية ااالأفكار والأحاسيس والأحداث كما هي في اللحظة الحاضرة (Vago & Silbers-weig, 2012, 8).

ويرى (Davis & Hayes,2011, 198) أنها الوعي بالخبرات لحظة بلحظة، دون إصدار حكم، ومن ثم فهي حالة وليست سمة، ويمكن تنميتها مثل التأمل من خلال الممارسات والأنشطة والتدريبات.

وقدم (Cardaciotto et al.,2008, 207) تعريفا ينص على أنها "المراقبة المستمرة للخبرات، والتركيز على الخبرات الحاضرة أكثر من الانشغال بالخبرات الماضية أو الأحداث المستقبلية، وتقبل الخبرات والتسامح معها، ومواجهة الأحداث بالكامل كما هي في الواقع، وبدون إصدار أحكام تقييمية عليها.

وعرفها (Langer,2000) بأنها حالة مرنة للعقل، ونشاط تمييزي يتضمن القدرة على خلق فئات جديدة، واستقبال المعلومات الجديدة، والانفتاح على وجهات نظر مختلفة، والسيطرة على السياق".

ومن خلال التعريفات السابقة لليقظة العقلية يمكن أن نعرف اليقظة العقلية هي نوع من توجيه الانتباه والوعي الإدراكي لحالة الفرد الحالية والاستمرار في حضور الذهن بشكل مقصود، والانفتاح لكل جديد دون إصدار الأحكام الإيجابية والسلبية، مما يتيح له التأمل والتفكير في انفعالاته خلال اللحظة الراهنة.

أبعاد اليقظة العقلية

يرى (Baer et al.,2006,29) أن اليقظة العقلية تتكون من خمسة أبعاد هي: .

1- الملاحظة: ويقصد بها مراقبة الفرد وانتباهه لخبراته الداخلية والخارجية مثل المشاعر الداخلية والمعارف والانفعالات والروائح والأصوات.

2- الوصف: ويقصد به وصف الفرد للخبرات الداخلية والأحاسيس التي يشعر بها مع قدرته على التعبير عنها من خلال اللغة المنطوقة "الكلمات".

3- التصرف بوعي في اللحظة الحاضرة: وهو ما يقوم به الفرد من نشاط في قت ما، حتى وإن اختلف هذا النشاط مع سلوكه التلقائي، حتى وإن كان يركز انتباهه على مثير آخر.

4- عدم الحكم على الخبرات الداخلية: ويقصد به إصدار الفرد لأحكام تقييمية سواء كانت إيجابية أم سلبية على أفكاره وأحاسيسه الداخلية.

5- عدم التفاعل مع الخبرات الداخلية: ويقصد به سماح الفرد لأفكاره وأحاسيسه لتأتي وتذهب دون أن يلقي لها بالاً ولا يعطيها اهتماما، ودون أن تشتت انتباهه، أو ينشغل بها أو تفقده تركيزه في اللحظة الأنية.

التحصيل الأكاديمي

هو محصلة إجمالي نتائج المقررات الدراسية التي درسها الطالب في فصل دراسي

واحد، أو عدة فصول دراسية، والذي يمثل أو يقاس بالمعدل التراكمي العام النهائي. وتأتي نتيجة كل مقرر دراسي من خلال مجموع ما ينجزه الطالب من متطلبات يؤديها كالامتحانات والمشاريع البحثية والمناقشات وحضور المحاضرات وغير ذلك (إبراهيم بخاري، 2016، 235 -236).

والتحصيل الأكاديمي هو إتقان جملة من المهارات والمعارف التي يمكن أن يمتلكها الطالب بعد تعرضه لخبرات تربوية في مادة دراسة معينة أو مجموعة من المواد، ويمثل مفهوم التحصيل الدراسي قياس قدرة الطالب على استيعاب المواد الدراسية المقررة ومدى قدرته على تطبيقها من خلال وسائل قياس تجريها المدرسة عن طريق الامتحانات الشفوية والتحريرية التي تتم في أوقات مختلفة فضلاً عن الامتحانات اليومية والفصلية (رياض طه سليمان، أحمد عباس منشاوي،2022، 362).

وللتحصيل الأكاديمي أهداف منها ما عرضته (نهي خليل متروك،2015، 420) كالآتي:

1- تقرير نتيجة الطالب لانتقاله إلى مرحلة أخرى.

2- تحديد نوع الدراسة والتخصص الذي سينتقل إليه الطالب لاحقًا.

3- معرفة القدرات الفردية للطلبة.

4- الاستفادة من نتائج التحصيل للانتقال من مدرسة إلى أخرى.

ويمكن القول أن من العوامل التي قد تؤثر في التحصيل الأكاديمي استخدام الطالب للإنترنت بشكل مستمر وشبه دائم وخاصة وسائل التواصل الاجتماعي ومنها الفيس بوك، فانشغال الطالب بالفيس بوك، ووصوله إلى الإدمان لا شك أنه يُعدّ عاملا جوهريًا مؤثرا في تحصيله الأكاديمي، ويترك آثارا لا حد لها في حياة الطالب.

الدراسات السابقة

دراسة (عبدالحي المحمود، أحمد حمشو، 2021) هدفت إلى معرفة العلاقة بين إدمان الفيس بوك والإنجاز الأكاديمي لدى عينة من طلبة جامعة حلب، وتكونت عينة البحث من (60) طالبا تم اختيارهم بطريقة غير عشوائية، واستخدم مقياس إدمان الفيس بوك (BFAS) كأداة للبحث، وحصل على معدل الإنجاز الأكاديمي من الطلبة، اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي الارتباطي، توصلت نتائج الدراسة إلى أن مستوى إدمان الفيس بوك لدى أفراد عينة البحث منخفض، ومستوى إنجازهم الأكاديمي جيد، كما تبين وجود علاقة ارتباطية سالبة بين درجات أفراد العينة على مقياس إدمان الفيس بوك ومعدل إنجازهم الأكاديمي، وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05)، تعزى لمتغير الجنس.

دراسة (Harshavardhan, 2019) والتي هدفت إلى معرفة العلاقة بين اليقظة العقلية والرفاهية النفسية لدى عينة من الطلاب الجامعي ذي التخصص الطبي وتحليل ارتباطها بالاكتئاب والقلق والتوتر, وتشكلت العينة من (150) طالبا، تم إجراء استبيان اليقظة العقلية ذي الجوانب الخمسة (FFMQ) ومقياس ضغط القلق الناتج عن القلق (DASS) لتقييم الاضطراب النفسي، وأشارت نتائج الدراسة إلى وجود اختلافات فردية في مستويات اليقظة كما ارتبطت اليقظة بمستويات أقل بالاكتئاب والقلق والتوتر، من بين جوانب اليقظة العقلية، كما يمكن التخفيف من ضغوط التعليم الطبي التي تؤثر على الرفاه النفسي للطلاب من خلال تعزيز اليقظة العقلية.

دراسة (Lee, et al.,2019) هدفت إلى التحقق من تأثير تدخل اليقظة العقلية والحكمة على إدمان الإنترنت لطلاب الجامعات، وتكونت عينة الدراسة من (8) طلاب جامعيون من تخصصات مختلفة يتراوح عمرهم من (22−18) تم فحص العينات باستخدام اختبار إدمان الإنترنت (IAT). طُلب من المشاركين إكمال اختبار IAT قبل التدخل، ويجب عليهم الحصول على 31 نقطة على الأقل في IAT للوفاء بمعايير تشخيص إدمان الإنترنت. تم جمع بيانات من خلال المقابلات مع الطلاب وتحليلها, كما تم استخدام طريقة البحث النوعي والمقابلة شبه الهيكلية للتحقيق في التغييرات في المشاركين بعد التدخل, وأظهرت النتائج أن تدخل اليقظة العقلية والحكمة يبدو أنه نهج فعال حيث يمكن أن يقلل بشكل كبير من إدمان الطلاب على الإنترنت، وتحسين وعي الطلاب بالذات، وضبط النفس، والتركيز، ونوعية النوم ومدته، مما يساعدهم على تطوير نمط حياة أكثر إيجابية.

دراسة (Khan& Khalid& Iqbal,2019) هدفت إلى الكشف عن العلاقة بين إدمان استخدام الإنترنت خاصة مواقع التواصل على الهاتف الذكي والأداء الأكاديمي للطلاب، وتكونت من (360) طالبا طبّق عليهم استبانة لإدمان الإنترنت، واتبع الباحثون المنهج الوصفي التحليلي، وأظهرت النتائج وجود علاقة سلبية بين إدمان الهواتف الذكية والأداء الأكاديمي، وأشارت إلى أن الطلاب الذين يتمتعون بمهارات جيدة في إدارة الوقت حققوا درجات عالية (معدلات تراكمية) أعلى من أولئك الذين لديهم مهارات ضعيفة في إدارة الوقت؛ بسبب الانخراط في الشبكات الاجتماعية المختلفة مثل الفي سبوك والتويتر وإنستغرام وغيرها.

دراسة (هالة شمبولية,2019) بعنوان اليقظة العقلية لدى طلبة الجامعة دراسة مقارنة بين العاديين والمتفوقين في ضوء نوع الجنس والفرقة الدراسية, وتكونت عينة الدراسة

من (200) طالبا وطالبة, واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي, واستخدمت مقياس اليقظة العقلية اعداد عبد الرقيب البحيري وفتحي الضبع وأحمد طلب وعائدة العواملة (2014), واستخدمت محك التفوق, وتوصلت النتائج الى عدم وجود فروق دالة احصائياً في اليقظة العقلية بين طلبة الجامعة, ووجدت فروق دالة احصائياً في اليقظة العقلية بين طلبة الجامعة تبعا للجنس لصالح الذكور.

دراسة (Luun,2018) هدفت إلى معرفة درجة إدمان الفيس بوك لدى طلاب جامعة تونكو عبد الرحمن، والكشف عن تأثيره في أدائهم الأكاديمي، وتكونت العينة من (25)، طالبا واستخدم الباحث المقابلة، واتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وأظهرت النتائج وجود فوائد لاستخدام الفيس بوك لكن الأمر مرتبط بإدارة الطلاب لوقتهم، والاستخدام المفرط للفيس بوك كان ملاحظا، وأشارت النتائج إلى عدم وجود فروق في الأداء الأكاديمي بين مستخدم فيسبوك السلبي والمستخدم الإيجابي.

دراسة (Akhilendra, 2016) هدفت إلى معرفة العلاقة بين اليقظة العقلية والضغوط والرفاهية الذاتية لدى عينة مكونة من (144) طالبًا تتراوح أعمارهم بين (18–14 عاما) حيث قام الطلاب بتقييم اليقظة العقلية باستخدام مقياس اليقظة العقلية، ومستوى الضغط بالاستخدام مقياس الإجهاد المدرك، كما تم قياس رفاهية الطلاب باستخدام مقياس الرفاهية النفسية، وقد توصلت نتائج الدراسة إلي وجود علاقة ارتباطية إيجابية دالة إحصائيا بين اليقظة العقلية والرفاهية الذاتية، ووجود علاقة ارتباطية سلبية بين اليقظة العقلية والضغط النفسي، وقد أوصت الدراسة إلى بناء برامج تدخل للحد من الضغوط النفسية قائمة على اليقظة العقلية.

دراسة (Houlihan & Brewer,2016) والتي تناولت بشكل نظري حالات الإدمان التي تسبب الكثير من المعاناة على المستوى الشخصي والمجتمعي, تم إجراء دراسات مكثفة في فهم الدوائر العصبية الحيوية التي تدفع إدمان المواد المختلفة في كل من النماذج الحيوانية والبشر، ولكن هذه الأفكار لم تنتج بعد تقدمًا مشابهًا في طرق العلاج. تم اختبار تدريبات اليقظة العقلية، التي تستند إلى نماذج نفسية كعلاج للإدمان وحققت نتائج واعدة. ومن المثير للدهشة أن هذه النماذج تدور حول القضاء على المعاناة، والتي يُعتقد أنها نتيجة حتمية للشغف. علاوة على ذلك، هناك تداخلات كبيرة بين هذه الأفكار القديمة والنماذج الحديثة للتعزيز السلوكي. قد تقدم النماذج البوذية المبكرة فهماً أكثر تطوراً للآليات النفسية للإدمان وطرق تحسين استراتيجيات العلاج الحالية. نظرًا لأن اليقظة العقلية نفسها أصبحت مؤخرًا موضوعًا للدراسة النفسية والبيولوجية العصبية،

كما توصلت الدراسة إلى فاعلية الدراسات التي تناولت علاجات الإدمان القائمة على اليقظة القلية، ومناقشة دراسات التصوير العصبي الحديثة لإعلامنا بشكل أكبر، لفهم الآليات العصبية والتأثيرات المحتملة لعلاجات الإدمان القائمة على اليقظة العقلية.

دراسة (رشا عوض، 2014) والتي هدفت لمعرفة الآثار السلبية والإيجابية لاستخدام مواقع التواصل الاجتماعي على التحصيل الأكاديمي للأبناء في محافظة طولكرم من وجهة نظر ربات البيوت، ومعرفة الدوافع الحقيقية التي تجعل من مواقع التواصل الاجتماعي مكانة لالتقاء الأبناء وانعكاسها على تحصيلهم، وشملت الدراسة (100) ربة بيت من عمر(26) فما فوق في محافظة طولكرم، لدى أبنائهن حسابات على مواقع التواصل الاجتماعي تم اختيارهم بالطريقة الغرضية، واتبعت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، وأعدت الباحثة استبانة خاصة بالبحث، وأشارت النتائج إلى وجود علاقة سلبية بين استخدام مواقع التواصل على الإنترنت والتحصيل الأكاديمي حيث أن الآثار السلبية لمواقع التواصل الاجتماعي على التحصيل الاكاديمي للأبناء كانت سيئة جدًا.

التعليق على الدراسات السابقة

ومن خلال عرض الدراسات السابقة بين ان هناك تنوع في المتغيرات التي تناولت متغير ادمان الانترنت وادمان الفيس بوك وعلاقتها بالإنجاز الاكاديمي منهم دراسة (عبدالحي المحمود، أحمد حمشو،2021), ودراسة (Khan& Khalid& Iqbal,2019), ودراسة (رشا عوض، 2014), وعلاقته باليقظة العقلية دراسة (Lee, et al.,2019), ودراسة (Houlihan & Brewer,2016) والتي تناولت بشكل نظري حالات الإدمان التي تسبب الكثير من المعاناة على المستوى الشخصي والمجتمعي, وهناك ايضا تنوع في الدراسات التي تناولت متغير اليقظة العقلية منهم دراسة (Harshavardhan, 2019) والتي تناولت اليقظة العقلية والرفاهية النفسية, وهناك اتفاق مع عينة الدراسة وهي طلبة الجامعات سواء في المراجع والدراسات العرية او الاجنبية. دراسة (هالة شمبولية,2019) وتوصلت النتائج الى عدم وجود فروق دالة احصائياً في اليقظة العقلية بين طلبة الجامعة, ووجدت فروق دالة احصائياً في اليقظة العقلية بين طلبة الجامعة تبعا للجنس لصالح الذكور. دراسة (Akhilendra, 2016) نتائج الدراسة إلي وجود علاقة ارتباطية إيجابية دالة إحصائيا بين اليقظة العقلية والرفاهية الذاتية،

منهج واجراءات الدراسة

منهج الدراسة: اعتمد الباحثين في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي, لمناسبته في تحقيق أهداف الدراسة.

مجتمع الدراسة

تكون مجتمع الدراسة من جميع الطلبة في الجامعات اللبنانية والفلسطينية والعراقية, والبالغ عددهم تقريبا (96000) في الجامعات اللبنانية و(221000) في الجامعات الفلسطينية و(846132) في الجامعات العراقية, حسب اخر الاحصائيات.

عينة الدراسة

العينة الاستطلاعية: قام الباحثين بتطبيق ادوات الدراسة على عينة استطلاعية قوامها (100) من طلبة الجامعات اللبنانية والفلسطينية والعراقية.

العينة الفعلية: تكونت عينة الدراسة من (1054) طالباً وطالبة, منهم (367) طالباً وطالبة من الجامعات اللبنانية, و(283) طالباً وطالبة من الجامعات الفلسطينية, و(404) طالباً وطالبة من الجامعات العراقية, المسجلين خلال العام الحالي 2021/2022م.

أدوات الدراسة وبنائها

من أجل الاجابة على تساؤلات الدراسة وبعد اطلاع الباحثين على الادب التربوي والاطار النظري والدراسات السابقة التي تناولت متغيرات الدراسة والعينة تبنى الباحثين مقياس ادمان الانترنت لـ (يونج,1996) لاستخدام الانترنت ترجمة وتقنين ابراهيم الشافعي (2009), ومقياس اليقظة العقلية لـ Baer, Smith, Hopkins, Krietemeyer, & Toney. (2006). ترجمة وتقنين الباحثين (2022).

أولاً: الادمان على الانترنت: بعد اطلاع الباحثين على الدراسات السابقة وعدد من المقاييس تنبى الباحثين مقياس (يونج,1996) لاستخدام الانترنت ترجمة وتقنين ابراهيم الشافعي (2009), وذلك لمناسبته عينة الدراسة وأهدافه, والذي تكون من (20) عبارة, وللتحقق من صدق محتوى المقياس على بيئة العينة، تم استخدام صدق الاتساق الداخلي للمقياس من خلال تطبيقه على عينة استطلاعية قوامها(100) طالبًا، وطالبة، وتراوحت معاملات الارتباط لجميع الفقرات بين (0.698–0.349)، وهي دالة إحصائياً عند مستوى (0.01) باستثناء فقرة رقم 20 كانت غير دالة وتم حذفها ليصبح عدد الفقرات المقياس)19(فقرة بدلا من)20(فقرة، كما تم التحقق من دلالات ثبات المقياس بحساب الاتساق الداخلي باستخدام معادلة كرونباخ ألفا (Cronbach alpha)، وبلغت قيمته (0.884)، وهو معامل ثبات عالٍ يشير إلى صلاحية المقياس.

ثانياً: مقياس اليقظة العقلية: بعد اطلاع الباحثين على الدراسات السابقة وعدد من المقاييس التي تناولت متغير اليقظة العقلية, قام الباحثين بترجمة وتقنين مقياس اليقظة العقلية لـ Baer, Smith, Hopkins, Krietemeyer, & Toney. (2006). ,

والذي يتكون من (39) عبارة موزعين على خمس أبعاد وهي الملاحظة يتكون من (8) عبارة, الوصف يتكون من (8) عبارة, التصرف بوعي أثناء اللحظة الحاضرة يتكون من (8) عبارة, عدم الحكم على الخبرات الداخلية يتكون من (8) عبارة, عدم التفاعل مع الخبرات الداخلية يتكون من (7) عبارة, وللتحقق من صدق محتوى المقياس على بيئة العينة، تم استخدام صدق الاتساق الداخلي للمقياس من خلال تطبيقه على عينة استطلاعية قوامها(100) طالبًا، وطالبة، وتراوحت معاملات الارتباط لجميع الفقرات بين (0.838–0.549)، وهي دالة إحصائياً عند مستوى (0.01)، كما تم التحقق من لالالات ثبات المقياس بحساب الاتساق الداخلي باستخدام معادلة (كرونباخ ألفا Cron–bach alpha)، وبلغت قيمته (0.969)، وهو معامل ثبات عالٍ يشير إلى صلاحية المقياس.

خصائص عينة الدراسة

جدول رقم (1) يوضح توزيع عينة الدراسة وفقا للجنس والدولة والمعل التراكمي

الجنس	العدد	النسبة
ذكر	330	31.3
أنثى	724	68.7
الإجمالي	1054	100.0
الدولة	العدد	النسبة
لبنان	367	34.8
العراق	404	38.3
فلسطين	283	26.9
العراق	1054	100.0
المعدل التراكمي	العدد	النسبة
أقل من 70%	389	36.9
70–80%	298	28.3
80%فاعلى	367	34.8
الاجمالي	1054	100.0

يتبين من الجدول رقم (1) أن أغلب عينة الدراسة كانت من الاناث بنسبة 68.7%، كما يتبين أن 34.8% من عينة الدراسة من لبنان و38.3% من العراق و26.9% من فلسطين، كما يتبين أن 36.9% من عينة الدراسة تحصيلهم الاكاديمي أقل من70% مقابل 34.8% من عينة الدراسة تحصيلهم الاكاديمي أعلى من 80% بينما 28.3% من عينة الدراسة تحصيلهم يتراوح بين 70– أقل من80%.

محك الدراسة المعتمد

لتحديد المحك المعتمد في الدراسة، فقد تم تحديد طول الخلايا في مقياس ليكرت الخماسي من خلال حساب المدى بين درجات المقياس (5–1=4) ومن ثم تقسيمه على أكبر قيمة في المقياس للحصول على طول الفئة (4/5=0.8)، لتحديد فئات المستويات الخمسة، والجدول رقم (2) يوضح فئات المحك المعتمد في الدراسة.

جدول رقم (2)

يوضح فئات المحك المعتمد في الدراسة

مدى الوزن النسبي	من20% –%36	أكثر من36% –%52	أكثر من52% –%68	أكثر من 68% –%84	أكثر من %84
مدى المتوسط الحسابي	1–1.8	1.81–2.60	2.61–3.40	3.41–4.20	4.21–5
التصنيف	منخفضة جدا	منخفضة	متوسطة	مرتفعة	مرتفعة جدا

تم الاستعانة بفئات محك الدراسة وذلك لتحديد مستوى المتغيرات الدراسة.

الأساليب الاحصائية:

تم استخدام الاساليب الاحصائية التالية:

1. المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي.
2. الاختبار البعدي فشرLSD.
3. تحليل التباين الاحادي (ANOVA).
4. معامل الارتباط بيرسون.
5. معامل ارتباط كرامر (cramers v).

نتائج الدراسة ومناقشتها:

نتائج التساؤل الأول والذي ينص على: ما مستوى الادمان على الانترنت لدى طلبة الجامعات؟

وللإجابة على ذلك التساؤل تم حساب المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والوزن النسبي والجدول رقم (3) يوضح النتائج.

جدول رقم (3) يوضح مستوى الادمان على الانترنت عند عينة الدراسة

البلد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	الترتيب
لبنان	2.604	0.692	52.1	3
العراق	2.905	0.778	58.1	1
فلسطين	2.861	0.734	57.2	2
الإجمالي	2.788	0.749	55.8	

يتبين من الجدول رقم (3) أن متوسط الادمان على الانترنت قد بلغ 2.788 بوزن نسبي 55.8% وهو مستوى يعد متوسطاً وفقا لمحك مقياس الدراسة الخماسي، كما يتبين أن مستوى ادمان الانترنت عند الطلبة في العراق كان أكبر من الطلبة في فلسطين ولبنان حيث بلغ مستوى الادمان على الانترنت عند الطلبة في العراق وفلسطين ولبنان على التوالي كالتالي (58.1%، 57.2%، 52.1%)، وللتعرف على مدى دلالة الفروق في مستوى الادمان على الانترنت بين البلدان الثلاثة تم استخدام تحليل التباين الاحادي (ANOVA) والنتائج موضحة بالجدول رقم (4).

جدول رقم (4) نتائج تحليل التباين للتعرف على الفروق في الادمان على الانترنت تعزى لمنطقة السكن

المتغير	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمةF	مستوى Sig. الدلالة
الإدمان على الانترنت	بين المجموعات	19.478	2	9.739	17.925	0.000
	داخل المجموعات	571.043	1051	0.543		
	الإجمالي	590.521	1053			

قيمة Fالجدولية لدرجات حرية (2−1051) عند مستوى دلالة 0.05 = 3
يتبين من الجدول رقم (4) أن مستوى الدلالة للفروق في متوسط الادمان على الانترنت كانت أقل من أو تساوي 0.05 0 (قيمة f المحسوبة أكبر من الجدولية)، مما يشير لوجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.05 في متوسط الادمان على الانترنت لدى طلبة الجامعات تعزى لمنطقة السكن(لبنان، العراق، فلسطين)، وللتعرف على مصدر الفروق تم استخدام الاختبار البعدي فشرLSD والنتائج موضحة بالجدول رقم(5).

جدول رقم (5) نتائج اختبار فشر LSD للتعرف على مصدر الفروق في الادمان على الانترنت تعزى لمنطقة السكن

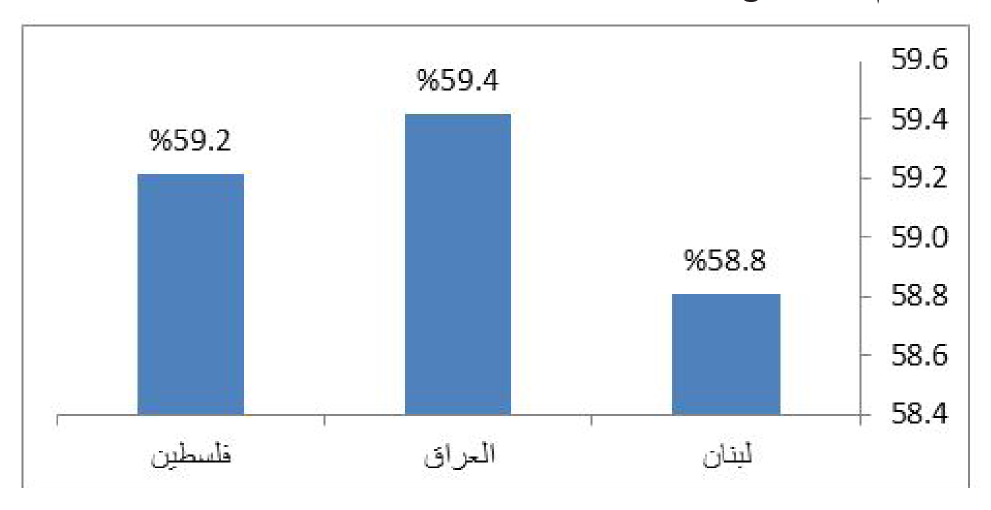
البلد	المتوسط الحسابي	لبنان	العراق	فلسطين
لبنان	2.604		0.000	0.000
العراق	2.905	0.000		0.448
فلسطين	2.861	0.000	0.448	

يتبين من الجدول رقم (5) أن مصدر الفروق في الادمان على الانترنت كان بين لبنان وبين العراق وفلسطين لصالح العراق وفلسطين، ويعزو الباحثين تلك النتيجة إلى العوامل المحيطة بكل دولة التي تتأثر بكل تأكيد بواقع التأثر في اليات استخدام الانترنت المفرط الذي يؤدي الى حالة من الادمان، ويصبح تحدي ومشكلة واقعية توثر على الصحة النفسية والجسدية بالنسبة للطلبة, وهذا ما تبين في النتيجة الحالية وجود فروق لصالح العراق وفلسطين ويدلل ذلك الى طبيعة الواقع الذي تعيشه البلدين من حالة الحروب المستمرة والواقع الاقتصادي الصعب والتأثيرات النفسية وحالة التأهب المستمرة وصولاً الى واقع افضل, مما يدفع الطلبة الى مراقبة مواقع التواصل الاجتماعي والاهتمام بالملاحظة المستمرة، مما يزيد من حالة الارتباط الغير واعي والغير عقلاني للاستخدام بشكل اكبر، وهذا ما انعكس فعلاً على الطلبة من حيث الشعور بحالة من الاحباط والخوف من المستقبل، وفقدان الدولتين لفرص التواصل الميداني الحقيقي واشباع احتياجاتهم وفق التخصصات المختلفة, وهذا ما لعب دوراً واضحاً على مدى الارتباط السلبي في مواقع الانترنت كجزء من حالة الهروب من الواقع الصعب الذين يعيشون فيه ظروفاً قاسية

وصعبة وفي مراحل متتالية ومؤثر في واقعهم الدراسي او نظرتهم اتجاه المستقبل, وقد يكون هذا الامر من خلال التصفح المستمر أو الاشتراك في غرف الدردشة المستمرة التي للبني وتشبع بعض احتياجات الشباب للهروب من الواقع المؤلم. وأشارت دراسة (Stav–ropoulos et al., 2019) إلى أن الشباب هم أكثر مستخدمي الإنترنت نشاطًا، وأنهم يقضون حوالي 3 ساعات يوميًا متصلين بالإنترنت، مما يتسبب في المزيد من احتمالات الإدمان.

نتائج التساؤل الثاني والذي ينص على: ما مستوى اليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات؟ وللإجابة على ذلك التساؤل تم حساب المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والوزن النسبي والجدول رقم (6) يوضح النتائج.


جدول رقم (6) يوضح مستوى اليقظة العقلية عند عينة الدراسة



يتبين من الجدول رقم (6) أن متوسط الدرجة الكلية لليقظة العقلية عند عينة الدراسة قد بلغ 2.958 بوزن نسبي 59.2% وهو مستوى يعد متوسطا وفقا لمحك مقياس الدراسة الخماسي، والشكل رقم (1) يبين مستوى اليقظة العقلية عند الطلبة وفقا للدولة التي يسكن بها.

الشكل رقم (1) أن مستوى اليقظة العقلية عند الطلبة وفقا للدولة التي يسكن بها

يتبين من الشكل رقم (1) أن مستوى اليقظة العقلية عند الطلبة في العراق كان أكبر من الطلبة في فلسطين ولبنان حيث بلغ مستوى اليقظة العقلية عند الطلبة في العراق وفلسطين ولبنان على التوالي كالتالي (59.4%، 59.2%، 58.8%)، وللتعرف على

مدى دلالة الفروق في مستوى اليقظة العقلية بين البلدان الثلاثة تم باستخدام تحليل التباين الاحادي (ANOVA) والنتائج موضحة بالجدول رقم (7).

جدول رقم (7) نتائج تحليل التباين للتعرف على الفروق في اليقظة العقلية تعزى لمنطقة السكن

المتغير	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمةF	مستوى .Sig الدلالة
اليقظة العقلية	بين المجموعات	0.185	2	0.093	3.008	0.050
	داخل المجموعات	32.332	1051	0.031		
	الإجمالي	32.517	1053			

قيمة Fالجدولية لدرجات حرية (2−1051) عند مستوى دلالة 0.05 = 3

يتبين من الجدول رقم (7) أن مستوى الدلالة للفروق في متوسط اليقظة العقلية كانت أقل من أو تساوي 0.05 0 (قيمة f المحسوبة أكبر من الجدولية)، مما يشير لوجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.05 في متوسط اليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات تعزى لمنطقة السكن(لبنان، العراق، فلسطين)، وللتعرف على مصدر الفروق تم استخدام الاختبار البعدي فشرLSD والنتائج موضحة بالجدول رقم(8).

جدول رقم (8) نتائج اختبار فشر LSD للتعرف على مصدر الفروق في اليقظة العقلية تعزى لمنطقة السكن

البلد	المتوسط الحسابي	لبنان	العراق	فلسطين
لبنان	2.940		0.015	0.142
العراق	2.971	0.015		0.448
فلسطين	2.961	0.142	0.448	

يتبين من الجدول رقم (8) أن مصدر الفروق في اليقظة العقلية كان بين لبنان والعراق لصالح العراق، ويعزو الباحثين النتيجة الحالية الى ان اليقظة العقلية بالنسبة للفرد

تمثل الادراك والانتباه والتركيز على واقع الامور دون النظرة السلبية مما يعطي واقع ومستقبل اكثر بالنسبة للأفراد للسعى نحو واقعهم الايجابي في المستقبل, ولعل الطلبة في مثل هذه المرحلة العمرية تتحدد اهدافهم ويصب تركيزهم على تحقيق الانجاز الاكاديمي والاطلاع على كل خبرة, ويتحقق ذلك من خلال العلاقات التي يتم العمل وفقها في الجامعة والانفتاح على خبرة من الدول الاخرى، ولعل طلبة دولة العراق ما تعرضوا اليه مسبقاً لظروف قاسية على مستوى المنظومة التعليمية بسبب الحروب وايضا على مستوى التطلعات المستقبلية كان يمثل لديهم تحدي بسبب وجود الاحتلال, ولعل الفرصة الحالية واعادة البناء بعد انتهاء الاحتلال اعطت الفرص بشكل افضل للنهوض في واقعهم والتركيز على مستقبلهم، وان دولة لبنان ايضا يتجه طلابها نحو التطلع للمستقبل ايضا بسبب واقعهم الاقتصادي وظروفهم الصعبة، من خلال التركيز على الواقع التعليمي والنظر بإيجابية اتجاه الانجاز والانفتاح على الخبرة دون النظر الى التحديات الراهنة, وكل ذلك يدعم اهمية توجه الطلبة نحو نظرة ايجابية اتجاه المستقبل من خلال الوعي والادراك للمواقف الحياتية واليقظة العقلية اتجاه واقعهم الجديد والمستقبلي, واشارت دراسة (Harshavardhan, 2019) الى وجود اختلافات فردية في مستويات اليقظة، وايضا بين جوانب اليقظة العقلية، كما تبين تأثيرها على الرفاه النفسي للطلاب من خلال تعزيز اليقظة العقلية.

نتائج التساؤل الثالث والذي ينص على: هل توجد علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين إدمان الانترنت واليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات؟

وللإجابة على ذلك التساؤل تم استخدام معامل الارتباط بيرسون للتعرف على نوع العلاقة وقوتها بين متغيرات الدراسة، والنتائج موضحة بالجدول رقم (9).

جدول رقم (9) يوضح معامل الارتباط بين إدمان الانترنت واليقظة العقلية لدى طلبة الجامعات

يتبين من الجدول رقم (9) مستوى الدلالة لمعامل الارتباط بين الدرجة الكلية لليقظة العقلية ولجميع أبعادها وبين إدمان الانترنت كانت أقل من 0.05 وبمعامل موجب باستثناء بعدي التصرف بوعي أثناء اللحظة الأخيرة وبعد عدم الحكم على الخبرات الداخلية كانت تلك الابعاد معاملها سالبا، مما يشير إلي وجود علاقة طردية ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.01 بين بين الدرجة الكلية لليقظة العقلية ولجميع أبعادها (الملاحظة، الوصف، عدم التفاعل مع الخبرات الداخلية) وبين إدمان الانترنت لدى طلبة الجامعات، ووجود علاقة عكسية ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.01 بين بعدي لليقظة العقلية

البعد	إدمان الانترنت	
	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
الملاحظة	.124**	0.000
الوصف	.196**	0.000
التصرف بوعي أثناء اللحظة الحاضرة	-.152-**	0.000
عدم الحكم على الخبرات الداخلية	-.226-**	0.000
عدم التفاعل مع الخبرات الداخلية	.351**	0.000
الدرجة الكلية	.134**	0.000

(بعد التصرف بوعي أثناء اللحظة الأخيرة وبعد عدم الحكم على الخبرات الداخلية) وبين إدمان الانترنت لدى طلبة الجامعات، ويعزو الباحثين تلك النتيجة إلى الاستخدام الإيجابي للإنترنت عند عينة الدراسة فتوصلت النتائج إلى أن معظمهم يستخدمون الإنترنت لمتابعة الاخبار والتواصل الاجتماعي والأبحاث أكثر من الألعاب والفيديوهات وهذا كان له تأثيره على بعد الملاحظة وما يشمله من دقّة الشعور بالحواس حيث يكون الشخص في حالة تنبيه كامل لمتابعة الأحداث سمعياً وبصرياً وذلك بسبب عدم الاستقرار السائد في البلاد العربية، أمّا بُعد الوصف وما يشمله من القدرة على التعبير عن المشاعر ووصفها وصف دقيق فكان للاستخدام الإنترنت تأثير إيجابي عن طريق التعبير على مواقع التواصل الاجتماعي السائد عند العينة مما انعكس إيجاباً على حياتهم اليومية، كذلك الأمر بالنسبة لبعد عدم التفاعل مع الخبرات الداخلية والتي تتجسد بالقدرة على السيطرة على الأفكار السلبية فيرجح الباحثين السبب بألفة الطلاب للخبرات المؤلمة عبر سماعها بشكل متواصل عبر الإنترنت فأصبح الشخص قادر على السيطرة على انفعالاته في حينها, أما بالنسبة لبعد التصرف بوعي أثناء اللحظة الأخيرة والذي يفسر مدى قدرة الطالب على عدم التشتت فلقد كانت العلاقة عكسية مع استخدام الإنترنت وقد يكون السبب هو ردة الفعل السلبية للأخبار التي ترده عبر الإنترنت مما تجعله ضحية بطريقة غير مباشرة للوضع القائم، أما بالنسبة بعد عدم الحكم على الخبرات الداخلية والذي يقيس مدى قدرة الشخص على الحكم على أفكاره وإدراكه لها فلقد كان العلاقة عكسية مع استخدام الإنترنت ويرجح الباحثين السبب بقلّة التواصل المباشر مع الأخر والاكتفاء بالتعبير عبر

مواقع التواصل الاجتماعي فلم يعد الطالب عنصراً فعالاً في المجتمع يرى نتيجة أفعاله وأفكاره فكلها مكتوبة على صفحات التواصل الاجتماعي وهذه الأخيرة بدورها لا تعدّ تفاعلا يسمح للفرد بأن يعي نفسه بطريقة مباشرة, ويتفق ذلك مع دراسة Lee, et al.,2019)) حيث أظهرت النتائج أن تدخل اليقظة العقلية والحكمة يبدو أنه نهج فعال حيث يمكن أن يقلل بشكل كبير من إدمان الطلاب على الإنترنت، وتحسين وعي الطلاب بالذات, ودراسة (Houlihan & Brewer,2016) التي توصلت إلى فاعلية علاجات الإدمان القائمة على اليقظة العقلية.

نتائج التساؤل الرابع والذي ينص على: هل توجد علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين عدد ساعات استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات؟

وللإجابة على ذلك التساؤل تم استخدام معامل ارتباط كرامر (cramers v) والذي يستخدم بين متغيرات اسمية تشتمل على أكثر من فئتين، وجاءت النتائج على النحو التالي:

جدول رقم (10) يوضح تصنيف عينة الدراسة وفقا لعدد ساعات استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي

المعدل التراكمي	ساعات الانترنت					الإجمالي
	1-2ساعة	2-4أقل	4-6أقل من	6-8أقل من	أكثر من 8	
أقل من 70%	20	20	79	132	138	389
70-80%	8	14	62	106	108	298
80% فأكثر	7	20	88	111	141	367
الاجمالي	35	54	229	349	387	1054

يتبين من الجدول رقم (10) أن أغلب عينة الدراسة 736 طالب (349+387) من أصل (1054) يجلسون أكثر من 6 ساعات على الانترنت يوميا، و(229) طالب يجلسون ما بين 6–4 ساعات يوميا في حين عدد قليل بواقع (89) طالب (35+54) يجلسون أقل من 4ساعات يوميا، والجدول رقم (11) يوضح معامل الارتباط عدد ساعات استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلاب الجامعات

جدول رقم (11) يوضح معامل الارتباط عدد ساعات استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات

البيان	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
Cramer's V	0.069	0.267

يتبين من الجدول رقم (11) أن مستوى الدلالة لمعامل الارتباط بين عدد ساعات استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلاب الجامعات كان أكبر من 0.05 مما يشير لعدم وجود علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين عدد ساعات استخدام الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلاب الجامعات، ويعزو الباحثين تلك النتيجة إلى ان الاختلاف في عدد ساعات الجلوس على الانترنت غير مرتبطة بالتحصيل الاكاديمي, هذا يدلل على مستوى وعي الطلبة في كيفية استخدام الانترنت في أوقات الفراغ رغم ان عدد الساعات كبيرة وهذا يدلل على ان الحرص والمفاهيم الخاصة بأهمية التحصيل الاكاديمي واقعية ومهمة بالنسبة للطلبة، ويدركون بشكل جيد اليات التعامل مع الجانب التعليمي الجامعي والمتابعة الاكاديمية والدراسية، وهذا يدلل على مستوى النضج التي وصل اليها الطلبة الجامعيين الذين يبحثون عن هدف في حياتهم الجامعية وهو الانجاز الاكاديمي, وكل عوامل الاستخدام للأنترنت تدلل على انها تسلب وقت بالنسبة للطلبة ولكن دون تأثير على مستوى التحصيل, وهذا يعتبر امراً جيداً بالنسبة للطلبة ويدلل على انه بالإمكان استخدام الانترنت في الفائدة العلمية والمتابعة الدراسية، وقد يكون بعض الطلبة في عينة هذه الدراسة يستخدمون مواقع التواصل الاجتماعي والتواصل على الانترنت للدراسة خصوصاً بعد اعتماد التعليم الالكتروني في وضع جائحة كورونا، فأصبح التعليم كله عبر المنصات الافتراضية وتفاعل الطالب مع المحاضر يكون ايضا عبر الإنترنت مما أدى إلى علاقة بين التحصيل واستخدام الإنترنت, وكل ذلك عوامل ومؤشرات مهمة تعطي نتائج ايجابية على ان الاستخدام رغم سلبياته على مستويات اخرى سواء كان الجانب الصحي والنفسي وغيره الا انه قد يكون له عوامل ايجابية بتسهيل مهمة الدراسة للطلبة والاستفادة من المساقات العلمية المسجلة عبر الانترنت من خلال الحصول على المعلومات والمساقات من المحاضرين. ودراسة (Luun,2018) أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق في الأداء الأكاديمي بين مستخدم فيسبوك السلبي والمستخدم الإيجابي. واختلفت النتيجة الحالية مع دراسة (Khan& Khalid& Iqbal,2019) التي أظهرت النتائج وجود علاقة سلبية بين إدمان الهواتف الذكية والأداء الأكاديمي، ودراسة (عبدالحي المحمود، أحمد حمشو، 2021) التي اسفرت عن وجود علاقة ارتباطية سالبة بين درجات أفراد العينة

على مقياس إدمان الفيس بوك ومعدل إنجازهم الأكاديمي.

نتائج التساؤل الخامس والذي ينص على: هل توجد علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 في متوسط الادمان على الانترنت ومستوى التحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات؟

وللإجابة على ذلك التساؤل تم استخدام معامل ارتباط كرامر (cramers v) والذي يستخدم بين متغيرات اسمية تشتمل على أكثر من فئتين، وجاءت النتائج على النحو التالي:

جدول رقم (12) يوضح تصنيف عينة الدراسة وفقا لتصنيف مستوى الادمان على الانترنت والتحصيل الاكاديمي

المعدل التراكمي	تصنيف الادمان					الإجمالي
	منخفض جدا	منخفض	متوسط	مرتفع	مرتفع جدا	
أقل من 70%	37	121	164	57	10	389
70-80%	17	115	100	48	18	298
80% فأكثر	30	126	144	51	16	367
الإجمالي	84	362	408	156	44	1054

يتبين من الجدول رقم (12) أن أغلب عينة الدراسة (367) طالب (277+90+298) من أصل (1054) معدلهم التراكمي أكبر من 80% فما فوق، و298 طالب تحصيلهم يتراوح 80%-70 فأقل في حين (389) طالب تحصيلهم أقل من 70%، كما يتبين أن أغلب عينة الدراسة بواقع (608) طالب من أصل (1054) مستوى الادمان على الانترنت لديهم كان أكثر من المتوسط (أي أكثر من 52% وزنه النسبي وفقا لمحك الدراسة) والجدول رقم (13) يوضح معامل الارتباط لتصنيف الادمان على الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلاب الجامعات.

جدول رقم (13) يوضح معامل الارتباط مستوى الادمان على الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلبة الجامعات

البيان	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
Cramer's V	0.069	0.267

يتبين من الجدول رقم (13) أن مستوى الدلالة لمعامل الارتباط بين مستوى الادمان على الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلاب الجامعات كان أكبر من 0.05 مما يشير لعدم وجود علاقة ذات دلالة احصائية عند مستوى دلالة 0.05 بين عدد مستوى الادمان على الانترنت والتحصيل الاكاديمي لدى طلاب الجامعات، ويعزو الباحثين تلك النتيجة ان الادمان على الانترنت لم يكن مؤثرا على مستوى التحصيل الاكاديمي, ويرجع ذلك الى عوامل مهمة منها التعليم الالكتروني الذي اصبح جزءً مهما من العملية التعليمية على مستوى الجامعات وخصوصاً بأزمة كورونا، وهذا ما حول نظام التعليم من الوجاهي الى التعليم الإلكتروني، مما زاد من نسبة الحضور والمتابعة على مواقع الانترنت سواء للاطلاع ومتابعة المسابقات أو لحل الاسئلة والتكليفات المقررة في المساقات على مواقع الانترنت، وقد يكون ازدياد استخدام الانترنت لهذه العوامل, ما اكدته نتائج الدراسة الحالية على عدم تأثر التحصيل الاكاديمي, وهذا دليل على ان الاستخدام رغم انه مفرط بعدد ساعات الا انه كان موظفاً للاستفادة العلمية بالنسبة للطلبة ولديهم الوعي واليقظة العقلية لمعرفة اهدافهم وتوجهاتهم المستقبلية وتحقيق اهدافهم العلمية، ولذلك فان الامر المتعلق بعدد ساعات الاستخدام قد يكون له تأثيرات اخرى على عوامل شخصية تتعلق بالصحة والاجهاد النفسي لحالة الجلوس المستمر، والتي ترهق الطلبة الا انها لم تبعدهم عن التركيز في حياتهم الأكاديمية التي تعتبر هي نقطة الهدف الاساسي لتحقيق الانجاز والنجاح، وأن الاستخدام المفرط للإنترنت قد يكون في بعض الأحيان إيجابي عندما يستخدمه الطالب للأبحاث وفي أحيان أخرى قد يكون سلبياً عندما يقضي الطالب ساعات على الإنترنت ويهمل دراسته ويتفق ذلك مع دراسة كل من (عبدالحي المحمود، أحمد حمشو، 2021) ودراسة (Khan& Khalid& Iqbal,2019).

التوصيات:

في ضوء ما أسفرت الدراسة من نتائج يوصي الباحثين بما يلي:

1. استفادة الباحثين والمختصين من مقاييس وأدوات الدراسة في دراسات أخرى.
2. توظيف مهارات اليقظة العقلية باعتبارها مهارات حياتية مهمة لدى شريحة الشباب والطلبة.
3. ضرورة التوعية بالأثار الايجابية والسلبية لاستخدام الانترنت وخصوصاً ما يتعلق بالتحصيل الدراسي والتعليم الالكتروني لتوجيه الطلبة لجعل الانترنت اداة لخدمته وليس العكس.
4. تفعيل دور المؤسسات التربوية الحكومية والمجتمعية لتوعية الطلبة وتريدهم باستخدامات الانترنت الايجابية.
5. اعطاء موضوع اليقظة العقلية والتدفق النفسي اهتمام أكبر خصوصاً لفئة الشباب والطلبة.

المقترحات:

من خلال ما سبق يقترح الباحثين ما يلي:

1. ضرورة تصميم برامج تدريبية لتنمية اليقظة العقلية لدى المراحل التعليمية المختلفة.
2. اجراء دراسات حول علاقة اليقظة العقلية والتفاؤل الاكاديمي لدى طلبة الثانوية وطلبة الجامعات.
3. اليقظة العقلية وعلاقتها بسمات الشخصية لدى طلبة الجامعات.
4. ادمان الانترنت وعلاقته بسمات الشخصية لدى طلبة الجامعات.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

1. الخيمي, إبراهيم (2017). عادات استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في العالم، https://raseef22.net/article/45000
2. بخاري, إبراهيم (2016). تدني التحصيل الأكاديمي لبعض طلاب قسم علم المعلومات: كلية العلوم الاجتماعية، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، 22(1)، 283–230.
3. عوض, رشا (2014). آثار استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على التحصيل الدراسي للأبناء في محافظة طولكرم من وجهة نظر ربات البيوت، جامعة القدس المفتوحة, كليّة التنمية الاجتماعيّة والأسرّية/ تخصّص خدمة اجتماعيّة https://www.qou.edu/ resources/fckFiles/File/Graduation%20Project%203.pdf.
4. سليمان, رياض طه ومنشاوي, أحمد عباس (2022). دور الطموح الأكاديمي والميل الأكاديمي في جودة الحياة الأكاديمية المدركة والتحصيل الدراسي لدى طلاب كلية التربية، المجلة المصرية للدراسات النفسية، 114(32)، 414–351.
5. المحمود, عبدالحي وحمشو, أحمد (2021). إدمان الفيس بوك وعلاقته بالإنجاز الأكاديمي لدى عينة من طلبة جامعة حلب في المناطق المحررة، مجلة تبيان للعلوم التربوية والاجتماعية، 2، 289–251.
6. الطراونة, نايف والفنيخ, لمياء (2012). استخدام الإنترنت وعلاقته بالتحصيل الأكاديمي والتكيف الاجتماعي والاكتئاب ومهارات الاتصال لدى طلبة جامعة القصيم. مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، 20(1)، 331–284.
7. طباس, نسيمة (2021). الإدمان على الإنترنت لدى الطلبة الجامعيين، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بالمركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت،5(1)، 405–383.

8. متروك, نهي خليل (2015). أدوات القياس المفضلة وعلاقتها بالتحصيل الدراسي لدى طلبة الصفوف الأولى من وجهة نظر المعلمين في محافظة معان. مجلة كلية التربية، 164(3)، 410 – 427.
9. شمبولية, هالة محمد (2016). اليقظة العقلية لدى طلبة الجامعة: دراسة مقارنة بين العاديين والمتفوقين في ضوء النوع والفرقة الدراسية, مجلة كلية التربية جامعة بنها, العدد (119), المجلد (30) ص (28–1).

ثانياً: المراجع الاجنبية:

1. Ager,K,. Albrecht,N. & Cohen,M.(2015). Mindfulness in Schools Research Project: Exploring Students' Perspectives of Mindfulness —What are students' perspectives of learning mindfulness practices at school?. Psychology 6(7):896-914.
2. Akhilendra, K.(2016). Does Mindfulness Enhance Psychological Well-being of the Students. Journal of Psychosocial Research. 11(2), 241-250.
3. Alimoradi, Z., Lin, C. Y., Broström, A., Bülow, P. H., Bajalan, Z., Griffiths, M. D., Ohayon, M. M., & Pakpour, A. H. (2019). Internet addiction and sleep problems: A systematic review and meta-analysis. Sleep Medicine Reviews,47,51–61. https://doi.org/10.1016/j.smrv.2019.06.004
4. Andrade, A. L. M., Scatena, A., Bedendo, A., Enumo, S. R. F., Dellazzana-Zanon, L. L., Prebianchi, H. B., de Lara Machado, W., & de Micheli, D. (2020). Findings on the relationship between Internet addiction and psychological symptoms in Brazilian adults. International Journal of Psychology,55(6),941–950. https://doi.org/10.1002/ijop.12670
5. Arcelus, J., Bouman, W. P., Jones, B. A., Richards, C., Jimenez-Murcia, S., & Griffiths, M. D. (2017). Video gaming and gaming addiction in transgender people: An exploratory study. Journal of Behavioral Addictions, 6(1), 21–29. https://doi.org/ 10.1556/2006.6.2017.002.
6. Baer, R. A., Smith, G. T., Hopkins, J., Krietemeyer, J., &Toney, L. (2006). Using Self-Report Assessment Methods to Explore Facets Assessment, 13, 27-45.
7. Bakken, I. J., Wenzel, H. G., Götestam, K. G., Johansson, A., & Øren, A. (2009). Internet addiction among Norwegian adults: A stratified probability sample study. Scandinavian Journal of Psychology, 50(2), 121–127.

8. Cardaciotto, L: A., Herbert, T. 1., Forman, E. M., Mòitra, Ē & .Farrow, . V. (2008). The assessment of present- moment awareness and acceptance: the Philadelphia mindfulness scale Assessment, 15, 204-223.
9. Carmody, J. & Baer, R. (2008) Relationships between mindfulness practice and levels of mindfulness, medical and psychological symptoms and well-being in a mindfulness-based stress reduction program. J Behav Med 31: 23-33.
10. Ceyhan, E., Boysan, M., & Kadak, M. T. (2019). Associations between online addiction attachment style, emotion regulation depression and anxiety in general population testing the proposed diagnostic criteria for internet addiction. Sleep and Hypnosis, 21 (2), 123–139. https://doi.org/10.5350/Sleep.Hypn.2019.21.0181
11. Chang , M.K., & Law . S.P.M (2008) Factor structure for young's Internet addiction test: A confirmatory study . Computers in Human Behavior Available online at: www.Sciencedirect.com.
12. Chou, W. P., Lee, K. H., Ko, C. H., Liu, T. L., Hsiao, R. C., Lin, H. F., & Yen, C. F. (2017). Relationship between psychological inflexibility and experiential avoidance and internet addiction: Mediating effects of mental health problems. Psychiatry Research, 257, 40–44.
13. Dávis, D. & Hayes, J. (2011). What are the benefits of mindfulness? A. practice review of psychotherapy-related research. Psychotherapy, 48 (6), 198-208.
14. Dempsey, A. E., O'Brien, K. D., Tiamiyu, M. F., & Elhai, J. D. (2019). Fear of missing out (FoMO) and rumination mediate relations between social anxiety and problematic Facebook use. Addictive Behaviors Reports, 9.
15. Dieris-Hirche, J., Bottel, L., Bielefeld, M., Steinbüchel, T., Kehyayan, A., Dieris, B., & te Wildt, B. (2017). Media use and internet addiction in adult depression: A casecontrol study. Computers in Human Behavior, 68, 96–103. https://doi.org/10.1016/j. chb.2016.11.016.
16. Fumero, A., Marrero, R. J., Voltes, D., & Penate, W. (2018). Personal and social factors involved in internet addiction among adolescents: A meta-analysis. Computers in Human Behavior, 86, 387–400.
17. Hadlington, L. (2017). Human factors in cybersecurity; examining the link between Internet addiction, impulsivity, attitudes towards cybersecurity, and risky cybersecurity behaviours. Heliyon, 3(7).
18. Harshavardhan, S. (2019). Mindfulness and its role in psychological well-being among medical college students. Journal of Psychiatry & Allied Sci-

ences, 10(1), 134-161.
19. Hassan, T., Alam, M. M., Wahab, A., & Hawlader, M. D. (2020). Prevalence and associated factors of internet addiction among young adults in Bangladesh. Journal of the Egyptian Public Health Association, 95(1), 3. https://doi.org/10.1186/s42506- 019-0032-7.
20. Heo, J., Oh, J., Subramanian, S. V., Kim, Y., & Kawachi, I. (2014). Addictive internet use among Korean adolescents: A national survey. PLoS One, 9(2), Article e87819. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0087819.
21. Houlihan, S. D., & Brewer, J. A. (2016). The emerging science of mindfulness as a treatment for addiction. In E. Shonin, W. Van Gordon, & M. D. Griffiths (Eds.), Mindfulness and Buddhist-derived approaches in mental health and addiction (pp. 191–210).
http://eprints.utar.edu.my/3480/1/fyp_JR_2019_LBKL.pdf
https://doi.org/10.1016/j. abrep.2018.10.001.
https://doi.org/10.1016/j. abrep.2018.100150.
https://doi.org/10.1016/j.chb.2018.03.041.
https://doi.org/10.1016/j.chb.2018.05.005
https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2017. e00346.
https://doi.org/10.1016/j.psychres.2017.07.021.
https://doi.org/10.1038/s41598-018-19904-y.
https://doi.org/10.1111/ j.1467-9450.2008.00685.x .
https://doi.org/10.4306/ pi.2017.14.6.879.
22. Kabat, Zinn, J. (2003). Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future. Clinical Psychology: Science and Practice, 10(2), 144–156. https://doi.org/10.1093/clipsy.bpg016.
23. Kettler, K. M. (2013). Mindfulness and cardiovascular risk in college student. New York. The Eagle Feather.
24. Khan,A.& Khalid, A. & Iqbal, R. (2019). Revealing the Relationship between Smartphone Addiction and Academic Performance of Students: Evidences from Higher Educational Institutes of Pakistan. Pakistan Administrative Review, 3(2) 75-83.
25. Kuyken,W., Weare,K., Ukoumunne,O., Vicary,R., Motton,N., Burnett,R., Cullen,C., Hennelly,S. & Huppert,F.(2013). Effectiveness of the Mindfulness in Schools Programme: non-randomised controlled feasibility study. British Journal of Psychiatry;203(2):126-31.

26. Lambert, J. (2015). Mindfulness experiences of children who have autistic spectrum disorder and anxiety - An Exploratory study. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements of the School of Psychology, for the degree of Professional Doctorate in Educational and Child Psychology, University of East London.
27. Langer, E. (2000). Mindful Learning Current Directions in Psychological Science. Journal of the American Psychological Society, 9 (6), 220-223.
28. Lee,P., Sujun,C., Yuanjun,Y., Yilin,C., Ruohan,F. & Xingyan,F.(2019). The Effect of Mindfulness and Wisdom as Intervention to Deal with Collage Students' Internet Addiction. International Journal of Psychology & Behavior Analysis, 5: 161 https://doi.org/10.15344/2455-3867/2019/161.
29. Lei, H., Li, S., Chiu, M. M., & Lu, M. (2018). Social support and internet addiction among mainland Chinese teenagers and young adults: A meta-analysis. Computers in Human Behavior,85,200–209.
30. Lindenberg, K., Sz´asz-Janocha, C., Schoenmaekers, S., Wehrmann, U., & Vonderlin, E. (2017). An analysis of integrated health care for Internet Use Disorders in adolescents and adults. Journal of Behavioral Addictions, 6(4), 579–592. https://doi. org/10.1556/2006.6.2017.065.
31. Luun, K.(2018) The Correlation between Facebook Addiction and Their Academic Performance among Universiti Tunku Abdul Rahman Students University Tunku Abdul Rahman. In partial fulfillment of the requirements for the Bachelor of Social Science (Hons) Journalism is hereby accepted.
32. Mahapatra A & Sharma P. (2018). Association of Internet addiction and alexithymia – A scoping review. Addictive Behaviors. 81 :175–182
33. Marcus, M. (2014) Chapter 50: Mindfulness as Behavioral Approaches in Addiction Treatment. In El-Guebaly N, Carrà G, Galanter M, Textbook of Addiction Treatment: International Perspectives.
34. Montag, C., Zhao, Z., Sindermann, C., Xu, L., Fu, M., Li, J., Zheng, X., Li, K., Kendrick, K. M., Dai, J., & Becker, B. (2018). Internet Communication Disorder and the structure of the human brain: Initial insights on We Chat addiction. Scientific Reports, 8(1), 1–10.
35. Mrazek, M.,D., Franklin ,M.S., Phillips, D.T., Baird ,B., & Schooler ,W.(2013) Mindfulness Training Improves Working Memory Capacity and GRE Performance While Reducing Mind Wandering Psychological science, vol.24,issue 5,776-781.

36. Müller, S. M., Wegmann, E., Stolze, D., & Brand, M. (2020). Maximizing social outcomes? Social zapping and fear of missing out mediate the effects of maximization and procrastination on problematic social networks use. Computers in Human Behavior, 107, 106296. https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106296.
37. Napora, L. (2013). The impact of classroom-based meditation practice on cognitive engagement, mindfulness and academic performance of undergraduate college students. State University of New York at Buffalo.
38. Pan, Y. C., Chiu, Y. C., & Lin, Y. H. (2020). Systematic review and meta-analysis of epidemiology of internet addiction. Neuroscience & Bio behavioral Reviews, 118, 612–622. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2020.08.013
39. Park, S. M., Lee, J. Y., Kim, Y. J., Lee, J. Y., Jung, H. Y., Sohn, B. K., & Choi, J. S. (2017b). Neural connectivity in internet gaming disorder and alcohol use disorder: A resting state EEG coherence study. Scientific Reports, 7(1), 1–12. https://doi.org/10.1038/ s41598-017-01419-7
40. Park, S., Jeon, H. J., Bae, J. N., Seong, S. J., & Hong, J. P. (2017). Prevalence and psychiatric comorbidities of Internet addiction in a nationwide sample of Korean adults. Psychiatry Investigation, 14(6), 879–882.
41. Poli, R. (2017). Internet addiction update: Diagnostic criteria, assessment and prevalence. Neuropsychiatry, 7(1), 4–8. https://doi.org/10.4172/ Neuropsychiatry.1000171
42. Renshaw,T., Weeks,S., Roberson,A. &Upton,S.(2014). Cultivating Mindfulness in Schools to Promote Well-Being. in Handbook of Positive Psychology in Schools (3rd ed.), edited by K. Allen, M. J. Furlong, D. Vella- Brodrick, and S. M. Suldo.
43. Sha, P., Sariyska, R., Riedl, R., Lachmann, B., & Montag, C. (2019). Linking internet communication and smartphone use disorder by taking a closer look at the Facebook and WhatsApp applications. Addictive Behaviors Reports, 9, 100148. https://doi.org/ 10.1016/j.abrep.2018.100148.
44. Stavropoulos, V., Anderson, E. E., Beard, C., Latifi, M. Q., Kuss, D., & Griffiths, M. (2019). A preliminary cross-cultural study of Hikikomori and Internet Gaming Disorder: The moderating effects of game-playing time and living with parents. Addictive Behaviors Reports, 9, 100137.
45. Steinmayr,R. & Wirthwein,L. (2014) Academic Achievement. Oxford Bibliographies. DOI: 10.1093/OBO/97801997568100108.

46. Tran, B. X., Mai, H. T., Nguyen, L. H., Nguyen, C. T., Latkin, C. A., Zhang, M. W. B., & Ho, R. C. M. (2017). Vietnamese validation of the short version of Internet Addiction Test. Addictive Behaviors Reports, 6(June), 45–50. https://doi.org/10.1016/j. abrep.2017.07.001.
47. Turel, O., Brevers, D., & Bechara, A. (2018). Time distortion when users at-risk for social media addiction engage in non-social media tasks. Journal of Psychiatric Research,97,84–88. https://doi.org/10.1016/j.jpsychires.2017.11.014.
48. Vago, D. R. & Silbersweig, D. A. (2012). Self-awareness, Self regulation, and Self-Transcendence (S-ART). A Framework for Understanding the Neurobiological Mechanisms of Mindfulness. Frontiers in Human Neuroscience, 6, 1-30.
49. Van Rooij, A. J., & Prause, N. (2014). A critical review of "Internet addiction" criteria with suggestions for the future. Journal of Behavioral Addictions, 3(4), 203–213. https://doi.org/10.1556/JBA.3.2014.4.1
50. Widganto, L., & McMurran. M . (2004) the psychometric properties of the internet Addiction test. Cyber Psychology & Behavior. 41 , 443- 450.
51. Wolniewicz, C. A., Tiamiyu, M. F., Weeks, J. W., & Elhai, J. D. (2018). Problematic smartphone use and relations with negative affect, fear of missing out, and fear of negative and positive evaluation. Psychiatry Research,262, 618–623. https://doi. org/10.1016/j.psychres.2017.09.058.
52. Young, K. S. (1998). Internet addiction: The emergence of a new clinical disorder. Cyber Psychology and Behavior, 1(3), 237–244. https://doi.org/10.1089/ cpb.1998.1.237.

التفنيصيولوجيا الافتراضية دراسة سوسيولوجية حول ظاهرة التباهي والتفاخر على الفايسبوك

جنات الخوري جبور

د. في الجامعة اللبنانية – معهد العلوم الاجتماعية – الفرع الثالث

ملخص: تهدف هذه الدراسة الى القاء الضؤ على ظاهرة التباهي والتفاخر على وسائل التواصل وبخاصة على الفايسبوك بما ينقله من صور وفيديوهات واخبار... حتى بلغ حدّ الهوس في ظل سيطرة جائحة كورونا التي فرضت بدورها الحجر المنزلي, فكان الفايسبوك المنفذ الاول للتواصل والتفاعل الاجتماعي بين البشر. لكننا بتنا نلاحظ ان كثيرين من رواد مواقع التواصل وبخاصة الفايسبوكيين باتوا مدمنين على البقاء في عالمهم الافتراضي الذي يشبع عطشهم للشهرة والاستعراض دون مراعاة للاخر, ذلك المشاهد الذي لا يملك الامكانيات المادية او الاجتماعية لمواكبة ما يراه بل يكتفي بالمشاهدة الصامتة والتي بدورها قد تؤثر على صحته النفسية واندماجه الاجتماعي والعائلي.

كلمات مفتاحية: الفايسبوك – التباهي والتفاخر الاجتماعي – التفنيص.

Summary: This study aims to shed light on the phenomenon of ostentation and pride on social media, especially on Facebook, with the images, videos and news it transmits. Until it reached the point of obsession under the domination of the Corona pandemic, which in its turn imposed the quarantine. Facebook was the first outlet for communication and social interaction between humans. But we have noticed that many of the pioneers of social networking, especially those who

use Facebook, have become addicted to staying in their virtual world that satisfies their thirst for poetry and parade without regard for the other. That viewer who does not have the financial or social capabili– ties to keep up with what he sees, but is satisfied with silent watching, which in its turn may affect his psychological health and his social and familial integration.
Keywords: facebook, ostentation , pride on social media , show off.

مقدمة: بدأت ظاهرة المواقع الاجتماعية في العام 1997, وكان موقع Six Degrees.com, الرائد فيها, حتى ظهر موقع My Space.com في العام 2003, وعرف نجاحا كبيرا وشهرة واسعة منذ تأسيسه حتى ظهرت بعدها وسائل ومواقع التواصل بالتوالي وجاء على رأسها الموقع الاكثر شهرة والاكثر استخداما FaceBook.com الذي يمكّن مستخدميه من تبادل المعلومات وبناء الصداقات كما يسمح للاصدقاء التواصل ويتيح امكانية الوصول الى الملفات الشخصية (الصباغ,ع,2010,ص:103).
اعتبرت مواقع التواصل الاجتماعي الحديثة وبخاصة "الفايسبوك" من أهم وسائل الاعلام حتى اطلق عليه لقب "الإعلام الاجتماعي الجديد" New social media , اذ يشهد ديناميكية كبيرة في سرعة وسعة الانتشار, بما يحويه من تأثيرات سمعية وبصرية تؤثر في استجابات المستخدمين الفايسبوكيين, بضغوط من القوة المؤثرة التي تستخدم في تأثيرها الأنماط الشخصية للفرد, باعتبار ان المتأثر وأنماطه محور مهم في عملية التأثير, مستغلة (اي القوة المؤثرة) ان السمعي سريع في قراراته لأن طاقته عالية ويتخيل ما يتحدث به او يسمعه , والبصري حذر في قراراته لأنها مبنية على التحليل الدقيق للأوضاع, والحسي يبني قراراته على مشاعره وعواطفه المستنبطة من التجارب التي مرّ بها, في محاولة من اولئك المؤثرين لتغيير الآراء والمفاهيم والأفكار والمشاعر والمواقف والسلوك (عبد العال,أ ,2009, 7–5 تموز).
تعتبر الدراسات السوسيولوجية تقنيات التواصل الاجتماعي رافداً أساسياً وركناً هاماً في بناء منظومة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في المجتمع المعاصر، في ظل التحولات والتطورات المعرفية الحاصلة خلال العقد الأخير بشكل متسارع ومتلاحق على المستوى التكنولوجي للتواصل (الأميوني,و, مجلة الحداثة,ربيع 2017, ص:230)، وتعدّ شبكات التواصل مثل" فايسبوك " من أفضل الوسائل التي ربما ميّزت العصر

الحديث, وأسهمت في إحداث طفرة حقيقية في التواصل المباشر بين مختلف الفئات الاجتماعية (عمار,ص,مجلة الاهرام,2010, ص 23).
شهدت المجتمعات الحديثة في الوقت الحالي تنامي ظاهرة استخدام تقنيات الاتصال الالكتروني فقد ظهر جيل جديد لم يعد يتفاعل مع الإعلام التقليدي بقدر ما يتفاعل مع الإعلام الالكتروني ويسمى بالجيل الشبكي او جيل الانترنت, كما تميزت شبكات التواصل الاجتماعي الحديث بالفورية Immediacy, والتفاعلية Interactivity, وتعدد الوسائط Multimedia, والتحديث Updating, جميع هذه العناصر تميز وسائل التواصل الحديثة وتشد جيل الانترنت اليها.
نجد على المستوى المحلي ان لبنان يشكل جزءا من مجتمعات العالم المعاصر وهو بالتالي لم يكن بعيدا عن هذه الثورة التقنية المسيطرة منذ عدة عقود والتي تشهد اقبالا خاصة من المجتمعات التي تسعى للتحول الى مجتمعات تقنية تقوم على الاستفادة من المزايا التي تقدمها تقنية الاتصال بشكل خاص والتقنية الحديثة بشكل عام في جميع الميادين, لمواكبة عصر المعلومات الذي فرض على الجميع, وحتى لا تجد نفسها في عزلة عن بقية دول العالم.
شكلت مواقع التواصل عالما افتراضيا, قائما بذاته ومسيطرا الى حدّ كبير على حياتنا البشرية خاصة بعد جائحة كورونا التي اجبرت الناس على البقاء في منازلهم وتحويل مسارات حياتهم الواقعية الى العالم الافتراضي عبر كافة مواقع التواصل وتطبيقاتها المختلفة وبخاصة الفايسبوك. فأضحى الجميع يعمل اونلاين, وباتت الواجبات من تهنئة وعزاء وحتى الاحتفالات واللقاءات المختلفة, جميعها تقام عبر وسائل التواصل .
بات الفايسبوك المسيطر والملاذ الوحيد عند الناس, حيث يعوضون من خلاله علاقاتهم الاجتماعية ونشاطاتهم المختلفة, وكما كان له دور ايجابي في بعض النواحي الا ان وقعه السلبي ترك اثرا عند البعض. حيث احدث هذا الواقع انفجارا فاضحا على مواقع التواصل عامة وعلى الفايسبوك خاصة, اذ تفشت ظاهرة جديدة يمكن ان نطلق عليه "هستيرية الانترنت" او "هستيرية الاستعراض"(عطية, ك, 2022,-https://www.leba non24.com/news/lebanon), حيث ظهرت فئة كبيرة من الفايسبوكيين الذين باتوا يستعرضون حياتهم الخاصة, واعمالهم ونشاطاتهم على انواعها, بشكل غريب, هستيري, وكأن الاغلاق القسري الذي سببته كورونا أثر على صحتهم النفسية, فجاءت ردة فعلهم كإفراج Defoulement عن كبت يعيشونه, وذلك على الفايسبوك من خلال التفاخر والتباهي الذي وصل حدّ "التفنيص" كما نطلق عليه بالعامية.

في ضؤ ما سبق تأتي هذه الدراسة لرصد اسباب ودوافع استخدام شبكات التواصل عامة والفايسبوك خاصة في استعراض الاعمال والنشاطات والانجازات والزيارات والاحتفالات واللقاءات ... بشكل هستيري عند بعض الفئات الاجتماعية الفايسبوكية, ومهما كانت اشكالها وانواعها , ورغم معرفة المستعرض او المتفاخر بأهمية او عدم أهمية ما يستعرضه. وقد يكون الهدف الاساسي وراء ذلك هو حب الظهور بحالة اجتماعية افضل او مهنية أهم, وهذا ما يعزز غرورهم ويقوي انتماءاتهم الإيكو اجتماعية.

إن السلبيات التي يخلفها هذا التفاخر او التباهي على وسائل التواصل لا تقتصر فقط على المتباهي بل قد تتعداه الى اصدقائه الافتراضيين الذين ينقسمون الى نوعين مختلفين, النوع الغيور والذي يعمل جاهدا لتقليد هذا المتفاخر, والنوع الساخر الذي يسخر من كل ما يقدمه المتفاخر.

دراسات سابقة:

تطرقت دراسات عدة ميدانية ونظرية,عربية وغربية الى أثر استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على مختلف الفئات, الشباب والنساء والاطفال , علاقاتهم الاجتماعية, صداقاتهم الافتراضية, مهنهم, علمهم وغيره... لكن قلة قليلة تناولت المنظور او الظاهرة التي نحاول إلقاء الضؤ عليها وهي ظاهرة التفاخر والتباهي على الفايسبوك. وفيما يلي سنذكر بعض الدراسات التي تتشابه او تتقاطع بشكل او بآخر مع دراستنا.

نبدأ بالدراسة التي قدمتها سعيدة غراب عام 2021, في الجامعة الجزائرية سكرة «تلقي المحتوى الاعلامي عبر الشبكات الاجتماعية الرقمية وانعكاساته على سلوك المراهق»,دراسة على عينة من مستخدمي الفايسبوك والانستغرام. انطلقت الدراسة من حقيقة ان الشبكات الاجتماعية الرقمية التي انتشرت بشكل كبير في عصرنا الحالي قد مكّنت مستخدميها من إشباع حاجاتهم المختلفة نتيجة تقديمها للعديد من الخدمات التي تفوقت بها عن باقي وسائل التواصل التقليدية, وكان الهدف من الدراسة الكشف عن انعكاس تلقي المحتوى الاعلامي عبر الفايسبوك والانستغرام على سلوك المراهقين في مدينة ورقلة, طبقت الدراسة على عينة قصدية من 383 مراهقا تم توزيعها حصصيا حسب متغيرات الجنس والسن.واهم ما توصلت اليه الدراسة ان 61.91% من المراهقين عينة الدراسة يتأثرون بما تقدمه لهم وسائل التواصل الاجتماعية.كما ان غالبية المراهقين 87.2% يقومون بتقليد السلوكيات التي يتلقونها عبر موقعي الفايسبوك والانستغرام, كما ان بعض هذه السلوكيات تحوي اثرا سيئا على حياتهم ولا تلاقي رغبة ايجابية من الاهل.

وجاءت دراسة امينة بصافة عام 2018,"الميديا الجديدة والمنظومة القيمية والاخلاقية

والقانونية للشباب, دراسة وصفية على عينة من مستخدمي الفايسبوك", في محاولة الى التعرّف على اثر استخدام وسائل التواصل على النسق القيمي والاخلاقي للشباب, وضمن هذا السياق البحثي طرحت هذه الدراسة اشكاليتها, وتكونت العينة من الشباب المستخدمين لمواقع التواصل الاجتماعي وبخاصة الفايسبوك والذين قدر عددهم ب201 فردا. وذلك بهدف الوصول الى الكشف عن آليات واستراتيجيات لتعزيز القيم والاخلاق التي تعكس هوية الشباب الذين يعبرون عن آرائهم بحرية ضمن الاطار القانوني السائد في الجزائر.

اما دراسة نزيهة عثامنية عام 2017 "تأثير شبكات التواصل الاجتماعية على القيم الاجتماعية للطلبة الجامعيين", تناولت هذه الدراسة مواقع التواصل الاجتماعي, الفايسبوك وتويتر واليوتيوب, كما تألفت العينة من 530 طالبا وطالبة من كلية بوضياف المسيلة. وقد خلصت الى نتيجة هامة مفادها ان غالبية افراد العينة يرون بأن مواقع التواصل ساعدتهم بالارتباط بالقيم والسلوكيات السلبية وابعدتهم عن القيم الاجتماعية السائدة.

كذلك في دراسة طوني صغبيني"العيش كصورة, هل يجعلنا الفايسبوك اكثر تعاسة؟" في عام 2012, وكانت هذه الدراسة خلاصة لعدة ابحاث ميدانية اجراها الباحث في العام 2011 على فئات اجتماعية مختلفة شملت مراهقين,طلاب جامعات, اصحاب عمل ونساء من مختلف الاعمار.وقد خلصت الدراسة الى نتيجة مفادها ان الفايسبوك في عصرنا هو احد المساهمين الرئيسيين في تعاسة الفرد, وذلك لانه يعزز العديد من المظاهر النفسية مثل تضاعف المشاعر, التوتر, انتهاء الحميمية, وفي بعض الحالات الاكتئاب.

ولا تقلّ الدراسات الغربية اهمية عن الدراسات العربية بل تتخطاها خاصة ان ما سنذكره منها قريب من المنظور الذي نتناوله في هذه الدراسة لجهة التباهي والتفاخر على شبكات التواصل الاجتماعية. نبدأ بكتاب "مجتمع الاستعراض" The society of spectacle 2013 للمفكر جي ديبور Guy Debord, حيث يصف كيف ان حياتنا وعلاقاتنا الاجتماعية اصبحت صورا بلا جوهر, حيث تحول العالم الى مسرح كبير, ويطرح الكتاب اشكالية اساسية هي كيف انتقل الاستعراض من المسرح ليتجلى معبرا عن نفسه في تفاصيل حياتنا الاجتماعية؟ ويفترض جي ديبور هنا انه في المجتمعات التي تسود فيها شروط الانتاج الحديثة, تقدم الحياة نفسها بكاملها على انها تراكم هائل من الاستعراضات, كل ما كان يعاش على نحو مباشر يتباعد متحولا الى تمثيل.حيث بات الانسان يحاول توضيح مظاهر حياته من نمط الكينونة والوجود Being الى نمط الاستعراض Spectacle وبيان كيف ان الحياة الخاصة والعلاقات الاجتماعية اصبحت

عبارة عن صور بلا جوهر حقيقي. وهذا ما نعيشه اليوم حيث حولتنا الشبكات الاجتماعية الى مجرد صور وارقام نختارها لنستعرضها امام جمهور المتفرجين والمنتظرين دورهم في الاستعراض.

وفي السياق نفسه دراسة كريس هدجز Chris Hedges, في كتابه" امبراطورية الوهم" عام 2012, حيث يشرح فيه ما يسميه موت الثقافة وانتصار الاستعراض.وبحسب الكاتب تقوم امبراطورية الوهم على ثقافة الوهم التي تحيل الفراغ الى غد مشرق والاغتراب والقلق الى ثقة بالنفس.وكل ذلك انطلاقا من مؤشرات اعلامية اعلانية قوية تأتي على رأسها وسائل الاعلام المقروءة والمسموعة ووسائل الاتصال الحديثة وجميعها تركز على الشخصية الفردية التي تسعى لفبركة صفات فردية مميزة او احداث مزعومة تعتمد اساسا على عملية مونتاج واخراج بهدف الاستعراض الوهمي. والقاسم المشترك بين هؤلاء جميعا كما يبين الكاتب, يتمثل في قدرتهم على اشارة ردود افعال عاطفية وانفعالية قوية تطمس الواقع كي تحلّ محله رواية خيالية على انها تعبر عن حقيقة حقيقية.

مصطلحات ومفاهيم الدراسة:

أ- الفايسبوك:

الفايسبوك موقع اجتماعي افتراضي على شبكة التواصل الالكتروني، يعرض الأشخاص من خلاله معلوماتهم الخصوصية او العامة بعد التسجيل فيه وإنشاء ملف شخصي، ثم إضافة مستخدمين آخرين كأصدقاء افتراضيين يتبادلون المنشورات، او الانضمام الى مجموعات أو صفحات عامة «تلاقي الإستحسان لديهم وتشكل مصدر اهتمام معين عندهم.»(www.enp-info.eu, ص:7) وفي لمحة تاريخية، اسس مارك زوكربيرج الفايسبوك في شباط من عام 2004 واقتصرت عضوية الموقع آنذاك على طلبة جامعة هارفارد، ثم إمتدت لتشمل الكليات الأخرى في مدينة بوسطن وجامعة آيفي ليج وجامعة ستانفورد. الى ان إتسعت الدائرة لتشمل أي طالب جامعي، ثم طلبة المدارس الثانوية، وأخيرا أي شخص يبلغ من العمر 13 عاما فأكثر,(النور,أ, 2019,ص:2) حتى وصل عدد مستخدمي فايسبوك في العالم اليوم الى حوالي 1.3 مليار مستخدم، 32 مليون منهم في المجتمع العربي، والى 680 مليون مستخدم على الهاتف النقال عالمياً. وللفايسبوك اهداف عديدة (eu.info-enp.www, م.ن, ص5) منها ما هو تثقيفي وترفيهي واجتماعي. كما يمكن اعتبار الاكتشاف والتقارب والاقناع والاقتناع من ابرز اهداف الفايسبوك العامة في الحياة المعاصرة. وهو موقع إلكتروني للتواصل الاجتماعي يتيح للأشخاص العاديين والاعتباريين (كالشركات) أن يعزّزوا مكانتهم عبر صفحاته

بهدف الاعلان والتواصل وإنشاء الروابط مع الآخرين(نصروم, 2010,ص:10).
من جهة اخرى، تأتي نظريات سوسيولوجية حول المفهوم الاجتماعي للفايسبوك كمقاربة علمية تبحث عن عولمة العلاقات الاجتماعية. وتعتبر شبكات التواصل مجموعة من العلاقات التي يكوّنها مجموعة من الأفراد وتكون ذات نمط خاص ونوعي، على سبيل المثال (التعاون، النصح، الرقابة) بين مجموعة من الفاعلين. وعليه فإنّ تحليل هذه الشبكات يقوم على منهجية لوصف عولمة البناء العلائقي لهذا المجتمع، حيث يتواصل"الفايسبوكيون" مع بعضهم عبر افراد اومجموعات تتمايز بخصائص مشتركة، وتُعتبر انماطاً للتواصل ضمن اعداد بشرية كبيرة تتشاطر الاهتمامات وتلتقي حول قضية ما وتعبّر عن غايات معينة، وتناقش القضايا وتنشر الصور وتتبادل المحتويات ذات الصلة. وعند انشاء الصفحة للفايسبوكية يحدد المسؤول عنها شروط الاضافة[1] وطلب الاشتراك Friend Re- quest ومدى سريّتها Privacy او عرض تفاصيلها على العموم Public والاطلاع على الخلاصة الاخبارية Feedings حيث يمكن للاعضاء التفاعل والمشاركة عبر التعليق النصي Comments او التشيير Share Post او التلييك اي الاعجاب Like او النقر على الرموز الانفعالية Emoticons كتعليق حول المنشورات المختلفة على الصفحة مثل الفيديوهات او الصور او حالة الفرد Status او المقالات والاخبار على انواعها التي انشئ الفايسبوك لاجلها.

ب_ التباهي والتفاخر الاجتماعي:

يعتبر مفهومي التباهي والتفاخر وجهان لعملة واحدة اذ يحملان مضمونا واحدا, يعرف الاستاذ في علم النفس اوتبال دولاكيا, حالة التباهي بأنه غرور مكبوت في النفس, له عواقب خطيرة. فالشخص المتباهي يعشق الظهور على انه متميز بكل ما يملكه وبكل ما يفعله,وحتى في اسلوب حديثه. ليس من الضروري ان يكون كلام الشخص المتباهي حقيقة , فقد يكون وهما او خيالا بعض الشيء, لكنه يسعى لسرد وعرض انجازاته بشكل متواصل امام الناس وهو يعلم انها لا تحمل اي منفعة لهم لكن الغرض الاساسي من استعراضها هو لفت النظر وإثارة الاخرين, وبعث المشاعر السلبية للذين هم اقل قدرة مادية منه. (مركز معلومات الجوار الاوروبي ,2014, www.euneighbours.eu) وهنا تكون حالة التباهي والتفاخر لا ترتكز على جوهر, بل الغاية منها جمع إعجاب الاخرين وابهارهم.وبحسب دولاكيا غالبا ما يكون الشخص المتباهي والمتفاخر بنفسه, يملك نظرة سلبية للناس من حوله, ومن الممكن ان يحتقرهم ويسعى دائما الى الاثبات انه افضل من الجميع.

من سيئات مواقع التواصل الاجتماعي وبخاصة الفايسبوك, انهم اصبحوا منصات استعراض للمستخدمين المتفاخرين والمتباهين. اذ نلاحظ ان حساباتهم الشخصية امتلأت بصورهم ومقتنياتهم وانجازاتهم وبشكل هستيري دون توقف... وهنا لا بد من الاشارة الى سلبيات ظاهرة التفاخر والمغالاة على وسائل التواصل وانعكاساتها السيئة بالذات على المتفاخرين انفسهم. غالبا ما يعاني هؤلاء من فقدان السعادة, وضعف في العلاقات الاجتماعية المبنية على صداقات الود والمحبة والتعاون والتضحية والمشاركة. كما ان بعضهم قد يصبح مستدينا بهدف تغيير اللباس واتباع الموضة وشراء مقتنيات ثمينة وكل ذلك لاستعراضها والتفاخر بها على وسائل التواصل.الاثر السلبي الذي يتركه هؤلاء على المستخدمين الاخرين من الفايسبوكيين الذين يشعرون بالغيرة من ما يعرض امامهم من مقتنيات او اسلوب عيش وغيره.

في السياق نفسه تربط بعض النظريات السوسيولوجية مفهومي التباهي والتفاخر بمفهوم العنف الاجتماعي وذلك انطلاقا من نظرية بيير بورديو الذي عرّفه بانه: شكل هادىء غير محسوس من طرف ضحاياه, يمكن ان يصدر عن شخص او جماعة بواسطة سلوكيات بريئة ظاهريا او اشارات... وهنا قد يدخل من ضمن هذا التعريف التباهي والتفاخر على وسائل التواصل الاجتماعي كنوع من انواع العنف الرمزي خاصة فيما يسببونه من انعكاسات سلبية علة المتفاخر نفسه وعلى متابعيه, كما ذكرنا سابقا.

ج_ التفنيص:

التفنيص هي كلمة محكية في اللغة اللبنانية العامية وهي تحوي بمضمونها معنى التفاخر والمباهاة او التباهي بغير حقيقة او بحقيقة لكن تحمل في طياتها المغالاة المفرطة في الاستعراض, وجميعها صفات غير مفضلة بين افراد المجتمع الواحد, وقد اطلق على فاعلها مسمى «الفنّاص» وهي تسمية تحوي نوعا من الاستخفاف او الاستهزاء بالشخص بأفعاله واقواله وحتى انجازاته (معجم اللغة العربية, https://adarij.com/def-inition/2021-2-2). من اهم الامثلة التي يطلقها اللبنانيون على المتباهين والمتفاخرين بانفسهم, "روح شو فنّاص" ويمكن تفسيرها باتهام الشخص المتفاخر بالكذب وان احدا لم يصدقه. وعليه اطلقنا على دراستنا مفهوما جديدا انطلاقا من لهجتنا العامية اللبنانية ويختصر المغالاة والتباهي والتفاخر, لندرسه من الناحية السوسيولوجية فكان" التفنيصيولوجيا".

أهمية الفايسبوك:

الفايسبوك او الكوكب الأزرق كما يطلق عليه, من اهم وسائل التواصل الحديثة , التي انتشرت انتشارا قويا بين جميع افراد المجتمع. اتاح الفايسبوك للافراد او المستخدمين مجالا للتعبير عن آرائهم ومشاركة خصوصياتهم – طبعا اختياريا – حيث يلجأ بعض رواد الفايسبوك او الفايسبوكيين الى التكتم عن حياتهم الخاصة ويكتفون بمشاهدة نظرائهم وشركائهم في العالم الافتراضي الذين لا يحجبون خصوصياتهم مهما علا شأنها او تدنى. وتبقى التفاعلات الاجتماعية على صفحات الفايسبوك إطار مترابط العناصر من الاغراض والاهداف والحاجات المشتركة بين الاعضاء, وايضا الانماط التي تعزز من خلالها ما يدّعم الثقافة المشكّلة, سواء من اصولها لدى المشاركين او افرازاتها المكتسبة من جرّاء التفاعلات الجديدة في البيئة العلائقية التي تتكون في المجتمع الافتراضي(الاميوني,وو, 2017, ص:2031)

رغم استقطاب الفايسبوك لمليارات الاشتراكات السنوية, لكنه لا يخلو من بعض الجوانب الهامة التي سنلقي نظرة على ايجابياته وسلبياته من خلالها.

ايجابيات الفايسبوك وسلبياته:

–كما كل التطبيقات التكنولوجية الحديثة, يعتبر الفايسبوك من المواقع الالكترونية الهامة والمفيدة التي تتيح الحصول على المعلومات والبيانات المختلفة.

–التأثير الطاغي في القضايا المجتمعية المختلفة, من خلال تفاعل ملايين المستخدمين حولها, ما يجعله رأي عام قوي يصل بأصوات الناس الى المسؤولين في جميع بلدان العالم.

–اتاحة المجال لإعادة التواصل مع افراد الاسرة البعيدين او الاصدقاء الذين ابعدتهم هموم الحياة.

–تسهيل التواصل مع الاخرين وتكوين صداقات مع افراد لهم الميول نفسها او الافكار او الاهتمامات.

–يساعد الفايسبوك المستخدم على معرفة مستجدات العالم والاطلاع على الاخبار المختلفة,السياسية والاجتماعية والاقتصادية دون ضرورة اللجوء الى التلفاز وبأسرع طريقة ممكنة.

–يساعد الفايسبوك المستخدمين على التعلم وسرعة نشر المعلومات, ويرى المختصون في تكنولوجيا التعليم ان التعلّم عن بعد باستخدام شبكات التواصل الاجتماعي ذو فوائد عدة,

كما يعتبر الفايسبوك طريقة فعالة لنشر ما يريده المستخدم وليصل الى مستخدمين آخرين.
–يمكّن الفايسبوك المستخدمين من تحقيق اهدافهم وذلك قد يكون عبر انضمامهم الى مجموعات فيسبوكية متخصصة يكون لأعضائها نفس الهدف الخاص بالمستخدم, وبالتالي يجد نفسه ضمن مجموعة تساعده وتشجعه للوصول الى هدفه المنشود.
وللفايسبوك سلبيات نذكر منها:
–يؤثر الفايسبوك وبشكل كبير على مزاج المستخدم ونفسيته خاصة مدمني وسائل التواصل, فهم الاكثر عرضة للإكتئاب والشعور بالقلق المستمرين.وذلك بسبب متابعتهم حسابات اشخاص متفاخرين متباهين مغالين بما ينشرونه من صور ايجابية عن حياتهم الشخصية. وهذا ما قد يؤثر على الصحة النفسية للبعض ويشعرهم بالإحباط خاصة عند مقارنة حياتهم بحياة هؤلاء.
–يشكل الفايسبوك مثله مثل اي موقع من مواقع التواصل الاجتماعي ساحة للتنمر الالكتروني Cyberbullying على الاخرين حيث تسهل المنصات الالكترونية بظهور سلوكيات اشخاص سيئين يرهبون المستخدمين ويمارسون عليهم العنف اللفظي. خاصة ان الفايسبوك لا يراقب الصفحات المزيفة والاسماء الوهمية.
–يؤدي ادمان الفايسبوك الى غياب التفاعل الحسي الاجتماعي مع الاخرين. فيطغى طابع الفردانية التي تولد الانانية وهذا ما يؤثر ايضا على العلاقات الاسرية, وهنا ينصح باستخدامه بشكل معتدل عقلاني خاصة عند الازواج حتى لا يكون سببا من اسباب انهيار وتفكك العلاقة الزوجية.
–يعتبر الفايسبوك من وسائل التواصل التي تشكل خطرا على خصوصية المستخدمين وذلك لما تحتويه من معلومات شخصية خاصة بهم, الامر الذي يجعلها عرضة للسرقة من جهات خارجية قد تستعملها بطرق مؤذية وغير قانونية.

اهمية الموضوع واسباب اختياره

تكمن اهمية البحث بداية انه اطلق مفهوما جديدا لم يسبق ان تم تناوله في الدراسات السابقة والتي ركزت جميعها حول العلاقات على وسائل التواصل, واثر وسائل التواصل على الافراد وعلى الحياة الاجتماعية والاسرية, وغيرها من الطروحات من ضمن السياق نفسه. لكن مسألة التباهي والتفاخر من منظور» التفنيص», كما اطلقنا عليه» التفنيصيولوجيا الافتراضية», لم يسبق لأحد ان تناولها.
تهدف هذه الدراسة الى معالجة ظاهرة التباهي والتفاخر على صفحات الفايسبوك من منطلق سوسيولوجي الى مؤشرات آنية واضحة, وذلك بهدف معرفة اسباب التفاخر

والتباهي بشكل مفرط على الفايسبوك, مع التركيز على السلبيات التي تنعكس اثر هذا السلوك على المتفاخر نفسه من جهة وعلى اصدقائه الافتراضيين من جهة اخرى. كذلك لإلقاء الضوء على آراء الشباب بما يحصل من استعراض هستيري على الفايسبوك.

اشكالية البحث وفرضياته

يتزايد تأثير وسائل التواصل الاجتماعي عامة والفايسبوك خاصة على السلوك الانساني, لما يقدمه الاخير من مثيرات تجذب الفئات الاجتماعية المختلفة.فقد اوجد الفايسبوك مساحة للمستخدمين الذين وجدوا مكانا افتراضيا للتفاعل وبناء الصداقات ونشر ما يريدون من افكار واعمال وآراء وصور وانجازات كل ذلك وفق شروط يحددها كل مستخدم, فنجد من ناحية الفايسبوكي المتكتم لحياته الشخصية والعملية والذي يكتفي بالمراقبة والتصفح دون ابداء اي تعليق. والمستخدم النشط بطريقة متوازنة عقلانية, حيث يكتفي ببناء صداقات افتراضية ونشر نشاطات عامة تحوي الافادة لجميع انواع المستخدمين. اما الفئة الاخيرة وهي الاكثر نشاطا وتفاعلا على الفايسبوك وهي التي لا تتوقف عن نشر كل ما يتعلق بها من نشاطات اجتماعية وترفيهية وثقافية وبطريقة يومية قد تصل حدّ الهستيرية. اذا تتحدد اشكالية بحثنا حول ظاهرة المغالاة والتفاخر والتباهي والتفنيص على الفايسبوك,اسبابها وآثارها على العلاقات الاجتماعية والواقعية والافتراضية.

انطلاقا مما ورد, نطرح الاشكاليات التالية: ما السبب الذي يدفع المستخدمين للتباهي على الفايسبوك؟ لماذا يبالغ بعض الفايسبوكيين بعرض ونشر صور عن حياتهم الخاصة؟ الى اي مدى يؤثر هذا التفاخر على الفئات الاخرى؟ ما هي آثاره السلبية بشكل عام؟ كيف يتماشى المستخدمين مع اصدقاءهم المتفاخرين والمتباهين, وهل يؤدي ذلك الى الغيرة والحسد؟ ما علاقة الصحة النفسية للافراد بما يعرضونه على الفايسبوك؟

وعليه, تأتي فرضيات دراستنا على الشكل التالي:

– الحجر القسري الذي سببته كورونا لعب دورا اساسيا في تعلق الناس بالفايسبوك.

– يتنافس الفايسبوكيون المتفاخرون ويتسابقون في عرض خصوصياتهم وانجازاتهم, ما يثير الغيرة والحسد عند اصدقائهم الاخرين.

– اصبح الفايسبوك منصة للمبارزة بين فايسبوكيين متفاخرين يتنافسون في استعراضاتهم ويحتسبون عدد الاعجابات likes والتعليقات comments التي يحصلون عليها.

– يسهل الفايسبوك التكاذب الافتراضي والممالأة بين الاصدقاء الفيسبوكيين خاصة في التعليقات على الاستعراضات المبالغ فيها,بهدف تحقيق منفعة خاصة.

– تتأثر الصحة النفسية للمستعرض والمشاهد على صفحات الفايسبوك, فالأول قد يعيش

قلقا مستمرا في بحثه الدائم عن جديد ينشره للتباهي والمغالاة والثاني قد يشعر بالغيرة والدونية بسبب ما يراه .

منهج البحث

سنستخدم المنهج التحليلي الوصفي كونه الاكثر ملاءمة لدراسة اثر التباهي والتفاخر عبر الفايسبوك على افراد المجتمع كما سنسلط الضؤ على اسبابه من وجهة نظر الفئات الشابة والتي تستخدم اكثر من غيرها وسائل التواصل حتى بات يطلق عليها اسم «جيل الانترنت». وهنا لا بد من الاشارة ان عينة الدراسة تألفت من 327 شابا وشابة من كلية الاداب الفرع الثالث في شمال لبنان. تم اختيارهم بطريقة عشوائية دون معايير محددة باستخدام استمارة الكترونية مؤلفة من مجموعة اسئلة مغلقة ومفتوحة (18 سؤال) ارسلت لهم على مجموعاتهم الخاصة بهدف قياس رأيهم بظاهرة التفاخر والتباهي على الفايسبوك خاصة انهم يتشاركون صداقات فايسبوكية مع اجيال مختلفة وفئات اجتماعية مختلفة, اما سبب اختيار طلاب كلية الاداب تحديدا يعود لسببين: اولا, الكلية تضم الاختصاصات المختلفة (الادب العربي ,الادب الفرنسي ,الادب الانكليزي, علم النفس, التاريخ, الجغرافية والفلسفة).والسبب الثاني, جميع الطلاب منظمين داخل مجموعات واتساب خاصة بهم, اضافة الى انضمامهم لصفحة الفايسبوك العامة والشاملة لكليتهم. تم فرز الاستمارات وفق برنامج SPSS , بهدف الوصول الى النسب الاحصائية وربط المتغيرات المناسبة التي بنيت عليها الدراسة. وتمت عملية التفريغ في جداول منفردة بسيطة وجداول مزدوجة تظهر ترابط المتغيرات , سنقوم بعرضها وتحليلها بما يتوافق والتسلسل المنهجي والمنطقي للدراسة .

خصائص المبحوثين

ادى التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال الى انتاج وسائل الكترونية جديدة للتواصل الاجتماعي,عملت على إحداث تغيير في علاقات الناس الاجتماعية وأشكال تفاعلهم وأساليب تواصلهم,ما جعل العالم قرية كونية تنتقل فيها المعلومات العامة والشخصية, بعد عرضها وتوزيعها في أجزاء من الثانية (الاميوني,و,الخوري,ج,2018,ص:53). ويعتبر الفايسبوك من بين اكثر وسائل التواصل الحديثة تجليا والذي نجح الى حدّ كبير في فتح فرص جديدة امام الافراد للتفاعل والتواصل ونقل الهموم والمشاكل اومشاركة الفرح بالنجاحات والانجازات, من خلال إقامة علاقات اجتماعية افتراضية تنتهي عند حدود الشاشة. لكن لا بد من التنويه ان صفحات التواصل الاجتماعي على شبكة الانترنت قد غيرت مسارات العلاقات الانسانية ومفاهيمها في الحياة المعاصرة لتبني عالماً افتراضياً تتفاعل فيه

الجماعات، كمؤشرهام في عزل الأفراد اجتماعياً وتفكيك العلاقات التي تحكمها القوانين والقيم والأعراف والعادات والتقاليد (وديعة,و,عطية,ك,2015,ص:82) .
اما فيما يتعلق بدراستنا نستعرض نتائج البحث الميداني استنادا للمعطيات التي حصلنا عليها من الاستمارة الالكترونية التي وزعت على الطلاب عينة الدراسة وهم من الفئة الشابة من جيل الشبكة العنكبوتية والاكثر استخداما لها ومعرفة بها. وعليه جاءت العينة مؤلفة من 327 شابا وشابة من طلاب كلية الاداب ومن سنوات جامعية مختلفة مقسمة على الشكل التالي:66.1% من السنة الجامعية الاولى و 30.2% من السنة الجامعية الثانية و3.1% من السنة الجامعية الثالثة.وهنا لا بد من الاشارة ان قلة التجاوب على الاستمارة من طلاب السنة الثالثة انما يعود لسبب ضغوطاتهم الدراسية وخاصة انهم في سنة التخرج.
اما حول اختصاصاتهم العلمية الدقيقة وطبعا ضمن اختصاصات كلية الاداب فكانت موزعة على الشكل التالي: 33.9% منهم اختصاص علم نفس, تليها نسبة 33.6% منهم اختصاص ادب عربي, تليها نسبة 11.9% منهم اختصاص ادب فرنسي, بعدها نسبة 9.8% منهم اختصاص ادب انكليزي, ثم تنخفض النسب عند الاختصاصات الاخرى على الشكل التالي:4.6% اختصاص جغرافية, 3.7% اختصاص تاريخ, واخيرا 2.4% اختصاص فلسفة. نشير هنا ان النسب المئوية للاختصاصات كما وردت من اعلاها حتى ادناها ما هي الا صورة مصغرة عن النسب الحقيقية لتوزع الطلاب في الاختصاصات المختلفة لكلية الاداب حيث يحوي اختصاص علم النفس واختصاص اداب اللغات العربية الفرنسية والانكليزية العدد الاكبر مقابل الاختصاصات الاخرى من تاريخ وجغرافية وفلسفة, وذلك بسبب افكار شائعة ان بعض الاختصاصات تجد تسهيلات عند التقدم لوظيفة مقابل اختصاصات غير مطلوبة في سوق العمل اللبناني.

-الشباب الجامعي والفايسبوك

رغم التطورات التكنولوجية الحاصلة ما زال جيل الشباب اللبناني عامة والشمالي خاصة يعيش ضمن قيود قيمية تتحكم به وبحياته ولا يستطيع تخطيها, فالموروثات الثقافية ما زالت مسيطرة في محافظة الشمال اكثر من غيرها, وهذا ما يدفع جيل الشباب للعيش ضمن صراع الاجيال, جيلهم الشبابي الذي ينادي بمواكبة التطورات وجيل الآباء المتشبث بالعادات والتقاليد والقيم المتوارثة. وهذا ما يدفع بهم للجؤ الى العالم الافتراضي متخفيين ربما بأسماء وهمية وبصور رمزية كاريكاتورية او فنية وغيرها. لكن ذلك لا يلغي وعي وتعلّق الشباب الجامعي بالفايسبوك وهذا ما بينته دراستنا الميدانية حيث لاحظنا ان

نسبة الذين لديهم حساب على الفايسبوك من عينة الدراسة كانت كبيرة جدا 96% منهم مقابل 4% فقط ليس لديهم حساب فايسبوك ويلتزمون بالمعتقدات الموروثة السائدة وبرأي اهلهم الذين لا يحبذون الفايسبوك او اي وسيلة من وسائل التواصل الحديثة على اعتبار انها تفسد جيل الشباب وتبعدهم عن المعتقدات الاجتماعية والدينية السائدة.

اما عن المدة الزمنية التي يقضي فيها افراد العينة اوقاتهم في تصفح صفحاتهم الخاصة على الفايسبوك, فتصل الى 46,5% عند الذين يقضون من ساعة الى 4 ساعات, تليها نسبة 39,8% من 5 الى 8 ساعات, لتنخفض النسب الى 14.9% عند الذين يقضون اقل من ساعة في تصفح الفايسبوك واخيرا النسبة الاقل 1.2% عند الذين يقضون 9 ساعات واكثر في تصفح الفايسبوك. اهم ما نستنتجه من النسب التالية ان الشباب الجامعي يعيش بعض الادمان على الفايسبوك من ناحية كما انه يسعى للتوفيق بين تسليته الافتراضية ووقته المخصص للدرس.اما الالة الاكثر استخداما في الولوج الى التطبيقات التكنولوجية بما فيها الفايسبوك فكانت 93% منهم يستخدمون الخلوي مقابل 7% تستخدم الحاسوب.وهنا لا بد من الاشارة انه وبفعل انتشار جائحة كورونا وما فرضته من ضرورة التعلّم عن بعد كل هذا دفع بالطلاب وبأهلهم لتحديث هواتفهم الذكية التي تستوعب كافة التطبيقات التواصلية الانترنتية بهدف التعلّم اولا والتواصل ثانيا.وهنا ايضا لا بد من ذكر ان اعداد الطلاب التي تقضي اوقات فراغها على الفايسبوك للّعب ضمن مجموعات افتراضية قد ازداد عددهم بشكل كبير وهوما ساهمت به جائحة كورونا وفترات الحجر المنزلي الذي فرضته, وكان لذلك آثار سلبية على حياتهم الاجتماعية وسلوكياتهم التفاعلية والوسائل الترفيهية الاخرى وغيرها الكثير من السلوكيات الاجتماعية التي توفر التفاعل والاندماج ضمن الدائرة المجتمعية التي تحيط بالفرد (الخوري,ج,الصراف,د,2021,ص:93).

اما اسباب استخدام الفايسبوك عند الشباب من افراد العينة, فكانت متنوعة وهذا ما يظهره الجدول التالي.

جدول رقم 1: الهدف من استخدام الفايسبوك

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
بناء صداقات	9	2.8	2.9
تثاقف ومثاقفة	145	44.3	46.0
تسلية	161	49.2	51.1
المجموع	315	96.3	100.0
لا جواب	12	3.7	
المجموع	327	100.0	

يعتبر الفايسبوك الموقع الاكثر زيارة في العالم حيث سهل هذا الموقع للمستخدم امكانية التواصل بشكل مذهل مع افراد او مستخدمين مثله لا يعرفهم, لكنه بنى معهم صداقات واصبح يتفاعل معهم بافراحهم واحزانهم, وبطريقة مبالغ فيها الى حدّ ما (الاميوني,و,الخوري,ج, 2018,ص 77), حتى بتنا نتساءل ان كان فعلا قد انتهى زمن التواصل التقليدي الشخصي, حيث اصبحت علاقاتنا مرتبطة فقط بالشبكة العنكبوتية الافتراضية .

بالعودة لدراستنا, اهم ما يبينه الجدول اعلاه ان اكثرية من الشباب الجامعي51.1% تسعى للتسلية من خلال الفايسبوك, تليها 46% من اجل التثاقف والمثاقفة والمقصود هنا نشر مواضيع ثقافية وقراءة ما يماثلها, ثم تنحدر النسب دراماتيكيا الى 2.9% عند الذين يبحثون عن صداقات جديدة. اهم ما نستنتجه عند قراءة معطيات الجدول ان افراد العينة من الشباب الجامعي لم ينتبهوا ان التسلية قد تكون من خلال الصداقات الافتراضية المنية على صفحات الفايسبوك ومن خلال تتبع اخبار ونشاطات وصور معروضة امامهم لأصدقاء افتراضيين لا تربطهم بغالبيتهم ولا حتى معرفة سطحية. هذا ما سنسعى لتوضيحه ودراسته في الفقرة اللاحقة حيث سنسلط الضؤ على اسباب بناء الصداقات الافتراضية الكثيرة, واهمية نشر المنشورات الخاصة والمبالغ فيها حدّ المغالاة على صفحات الفايسبوك ورأي افراد العينة فيها.

-الشباب والصداقات الافتراضية

نجحت مواقع التواصل الاجتماعية بالتسلل الى حياة الناس, بطريقة ناعمة وسيطرت على سلوكياتهم, واصبحت جزءا من يومياتهم, حيث اعتادوا عليها وعلى كل ما تقدمه لهم بطريقة مباشرة اة غير مباشرة. أضحت وسائل التواصل بشكل عام والفايسبوك بشكل خاص مصدرا للبحث عن صداقات قديمة بهدف إعادة إحيائها, وحتى عن صداقات جديدة افتراضية مبنية على بطاقات تعريف شخصية, ومعلومات منشورة عن مستخدمين, حيث تتيح للمستخدم مقاربة مصالحه مع الصديق الافتراضي وعليه يطلب منه الصداقة. اذا يمكن اعتبار ان هذه المواقع قد تشكلت من عوالم بشرية مرتكزة على مجموعة من القواعد الالكترونية.

غالبا ما تحوي قائمة الاصدقاء الخاصة بالفايسبوكيين اشخاصا يعرفونهم مسبقا في الواقع, مثل زملاء الدراسة او العمل او جيران او سكان بلدة واحدة ... كما تحوي اشخاصا دون معرفة شخصية مسبقة وقد يكونون من مناطق وبلدان مختلفة. من هنا ظهر مفهوم»الصداقة الافتراضية« التي تنشأ على وسائل التواصل بهدف الصداقة او لأسباب

اخرى وغايات اخرى فيها مصلحة معينة او إفادة من ناحية ما, تتميز هذه الصداقة بإمكانية اختيار الاصدقاء وفق معايير على اساس المعلومات والبيانات الشخصية المنشورة حولهم (Yu,Lw,2011) وهنا تجدر الاشارة ان الجرائم الالكترونية غالبا ما تظهر من باب الصداقات الافتراضية, اذ ليس كل ما ينشر يكون ذو ثقة, وهذا ما يميز الصداقة الواقعية عن الصداقة الافتراضية.

يعتبر الشباب الجامعي من الفئات العمرية والاجتماعية الاجرأ في طلب صداقات متنوعة على الفايسبوك, فتتميز صفحاتهم باحتوائها على اصدقاء من مختلف الفئات الاجتماعية والسياسية والدينية والعمرية, وهم بالتالي يستطيعون اكثر من غيرهم رصد ظاهرتي التفاخر والتباهي حدّ التفنيص على الفايسبوك. وهذا ما ستظهره الجداول التالية.

جدول رقم 2: منشورات افراد العينة على صفحاتهم الخاصة

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
احداث يومية	59	18.0	21.2
منشورات ترفيهية	74	22.6	26.6
مقالات ثقافية	108	33.0	38.8
دراساتك وانجازاتك العلمية	37	11.3	13.3
المجموع	278	85.0	100.0
لا جواب	49	15.0	
المجموع	327	100.0	

غالبية الفايسبوكيين لا يجدون انفسهم متفاخرين او متباهين على الفايسبوك, من جاء سؤالنا لأفراد العينة من الطلاب الجامعيين حول اهم المنشورات الخاصة التي يستعرضونها على صفحاتهم الفايسبوكية الخاصة, وكما نرى من خلال الجدول حوالي الثلث 33% منهم قالوا مقالات ثقافية وهي الفئة التي تحاول ان تظهر استخدامها الثقافي والايجابي للفايسبوك, يليها نسبة 22.6% منهم قالوا انهم يتشاركون منشورات ترفيهية مع اصدقاءهم, ثم فئة الذين ينشرون صور من احداث حياتهم اليومية وكانت نسبتهم18% ويليها 11.3% منهم ممن يستعرضون دراساتهم وانجازاتهم امام اصدقاءهم وهي على حدّ قولهم مدعاة فخر وليست تفاخر كما يراها الاخرون. وهنا تجدر الاشارة ان الاراء اختلفت بين رأيين: واحد يجد عرض ونشر الانجازات والنشاطات على انواعها هي مكافأة الشخص لذاته, اما الرأي الثاني فيقول انه لا يجدر نشر كل ما هو شخصي خاصة اذا كان لا يحمل اي منفعة عامة للجميع بل يركز على الأنا ولهذا يروه تفاخرا صارخا حدّ التفنيص.

جدول رقم 3 : لديك اصدقاء من مختلف الفئات الاجتماعية

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
نعم	280	85.6	85.6
لا	47	14.4	14.4
المجموع	327	100.0	100.0

يبين الجدول ان غالبية الشباب 85.6% من افراد العينة لديهم اصدقاء من مختلف الفئات الاجتماعية, مقابل قلة 14.4% تكتفي بالاصدقاء السواسية اي الذين يشبهونهم في الفكر والعمر وطريقة الحياة, وهنا قد نحلل ان هذه الفئة القليلة عدم رغبتها بصداقات من فئات مختلفة انما قد يعود للمحافظة على سرية معينة وبالتالي تعتبر انه كلما زاد الاصدقاء الافتراضيين كلما كثرت المراقبة وانكشفت الحياة الخاصة. اما بالنسبة للفئة الاولى والتي تتفاخر بصداقاتها المتنوعة فقد حددوا ان غالبية الصداقات مع اساتذتهم في الجامعة ومع افراد معروفين في مجتمعاتهم مثل رؤساء البلديات ومدراء مدارس وناشطين في الشأن العام ومشاهير وغيرهم, حتى انهم يطلبون صداقات اشخاص بسبب الحشرية خاصة اذا ما ذاع صيتهم حول سلوكيات معينة مضحكة يظهرونها على الفايسبوك.

كما واكدت هذه الفئة انها تتابع صفحات اصدقائها الافتراضيين ومنشوراتهم باستمرار, وانهم يجدون اكثرية من مستخدمي الفايسبوك او الفايسبوكيين اصبحوا متفاخرين في منشوراتهم. وهذا ما سنبينه في الفقرة اللاحقة.

التباهي والتفاخر على الفايسبوك

تعتبر ظاهرة التفاخر والتباهي على الفايسبوك نمطا من انماط الاستهلاك التفاخري, الذي اصبح منتشرا بين غالبية مستخدمي الفايسبوك. وغالبا ما يؤثر هذا النوع من الاستهلاك على استقرار المستخدمين المتفاخرين وعلى صحتهم النفسية في ظل الضغط الذي يعيشونه على وسائل التواصل وادمانهم نشر اخبارهم ونشاطاتهم الخاصة بشكل يومي. ومن جهة اخرى يؤثر هذا النشر المستمر وبطريقة تحمل التباهي على الصحة النفسية للاصدقاء المتابعين, حيث قد يسعى البعض لتقليد هذه الفئة الشىء الذي قد يوصله للمحظور اذ قد يستلف للتباهي بمقتنيات ليست ملكه اصلا او من ضمن امكانياته, كما ان البعض الاخر والذي يرفض التقليد ويشعر بالنقص فيلجأ للعزلة الاجتماعية ويعيش اكتئابا وتهميشا ونقمة على حياته كما يشعر بالفشل خاصة اذا ما قارن نفسه بحياة هؤلاء المتفاخرين المتباهين على الفايسبوك. اما الفئة الثالثة فهي التي قد تلجأ لمقاطعة الفايسبوك لفترات قد تكون ساعات او ايام وهنا نستشهد بما نشرته مجلة علم النفس الاميركية –Psychology To

day, مقالها بعنوان "مغادرة الفايسبوك قد يجعلك اكثر سعادة", حيث خلص المقال ان مشكلة المقارنة على الفايسبوك تتضاعف, فالفايسبوك يوهم المستخدمين بان حياة الاخرين مليئة بالسعادة والنجاح واذا ما تمت المقارنة بين حياة المستعرض والمشاهد هنا تكون النتيجة محزنة. وعليه, تكون تنمية الذات قبل البدء بالمقارنة هي الاساس لبناء الثقة بالنفس والشعور بالاكتفاء بعيدا عن كل ما يتم نشره على الفايسبوك عن افراد اخرين.

ساعدت وسائل التواصل في تنمية حس الحشرية عند الافراد من خلال المراقبة والمتابعة خاصة للصفحات التي يبالغ فيها اصحابها في نشر كل ما يخص حياتهم العلمية والعملية والترفيهية وغيرها, ما اتاح لجميع الفايسبوكيين من اكتشاف وتحديد الاصدقاء الاكثر تفاخرا اضافة الى اهم المنشورات التي تستعرض على الصفحات الخاصة لكل منهم, كما يستطيع الفايسبوكييون من تقسيم الاصدقاء من الاكثر تفاخرا الى الاقل تفاخرا من خلال التعليقات والاجابات عليها, وهذا دليل ان حشرية المتابع تدفعه لمراقبة كل ما يقرأه على الصفحات الخاصة. وهذا ما سنسلط الضؤ عليه في الجداول التالية.

جدول رقم 4: لديك اصدقاء فايسبوكيين متفاخرين في منشوراتهم الخاصة

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
نعم	275	84.1	85.9
لا	45	13.8	14.1
المجموع	320	97.9	100.0
لا جواب	7	2.1	
المجموع	327	100.0	

يبين الجدول ان قلة قليلة من 13.8% يقولون ان لا تفاخر او تباهي بين اصدقاءهم الافتراضيين. وبالمقابل نلاحظ ان غالبية 84.1% من افراد العينة لديهم اصدقاء متفاخرين ويستخدمون وسائل التواصل وبخاصة الفايسبوك للتفاخر والتفنيص بكل ما يقومون به من انجازات عملية علمية او لقاءات ونشاطات ترفيهية واحتفالات ولباس وارتياد مطاعم وغيرها. ويظهر الجدول التالي مضامين منشورات الاصدقاء على الفايسبوك.

جدول رقم 5: مضامين منشورات الاصدقاء

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
انجازات خاصة	72	22.0	26.2
صور شخصية	203	62.1	73.8
المجموع	275	84.1	100.0
لا جواب	52	15.9	
المجموع	327	100.0	

تعتمد نسبة كبيرة من المتفاخرين الفايسبوكيين على الصورة المرفقة مع الخبر وبخاصة الصور الشخصية 62.1% منهم, مقابل نسبة 22% يتحدثون عبر نصوص عن انجازاتهم دون ارفاقها بأية صورة. ونعزو استخدام الصورة عند غالبية الفايسبوكيين لأنها تعتبر من اهم الوسائل الاتصالية الفعّالة, ولها دور مؤثر في تكوين الرأي العام وتحريك الجماهير, كما تمتاز الصورة بأنها الوسيلة الاتصالية الاسرع في لفت نظر القراء واستيعابهم مضمونها, وبالتالي تحقيق التأثير المطلوب من خلال الوضوح في التفاصيل، والبساطة في المضمون , اضافة الى مقدرتها الاقناعية, فهي من اصدق ادوات الاعلام والاتصال, الى جانب دورها في إثراء المحتوى من خلال تسجيلها الاحداث ودعمها المادة التحريرية والاعلانية حتى انها تخطت النص واصبحت تمثل الخبر الاعلاني من دون تعليق (مارتن, ج,2011,ص:21).

اما حول الفئات الاكثر تفاخرا على مواقع التواصل الاجتماعي فنلاحظ اختلاف الاراء بين المبحوثين, هذا ما يظهره الجدول التالي وما سنعمل على تحليله من خلال المقابلات التي اجريت مع بعض الفايسبوكيين من افراد العينة.

جدول رقم 6: الفئة الاكثر تفاخرا بين الاصدقاء الفايسبوكيين

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
اصحاب الرتب العليا(اطباء – محامين- اساتذة جامعة- مهندسين....)	190	58.1	74.2
الزملاء والاصدقاء	57	17.4	22.3
الموظفون	9	2.8	3.5
المجموع	256	78.3	100.0
لا جواب	71	21.7	
المجموع	327	100.0	

تصل النسبة الاكبر في هذا الجدول الى 58.1% عند الذين يعتبرون ان الفئة الاكثر تفاخرا وتفنيصا على الفايسبوك هم اصحاب الرتب العليا او طبقة الانتلجنسيا في المجتمع والتي تتشكل من الاطباء, المحامون, المهندسون, والاساتذة الجامعيون.. وغيرهم من حاملي الالقاب العلمية العليا والرتب الاجتماعية العليا. في حين ان 17.4% من المتفاخرين هم من الاصدقاء والزملاء الخاصين بأفراد العينة. اما الفئة الاقل تفاخرا وبحسب افراد العينة هم الموظفون 2.8%. وهنا لا يجب ان ننسى الاشارة الى نسبة 21.7% من افراد العينة الذين لم يعطوا جوابا وعندما تواصلنا مع بعضهم عن السبب قالوا انهم لا يستطيعون احصاء او تمييز الفئات الاكثر تفاخرا ويرون ان جميع الفايسبوكيين عندما

تأتيهم فرصة لاعلان ما لا يترددون بالتفاخر به ومهما كان حجمه او شكله.
شكّلت وسائل التواصل منفذا للفئات الاجتماعية على اختلاف اعمارهم وبخاصة فئة الشباب الذين يقضون معظم اوقاتهم في تصفح صفحاتها, كما يعمدون ودون تردد لارسال طلبات صداقة لمختلف الفئات الاجتماعية والثقافية والعمرية بسبب حشريتهم اولا وثانيا بسبب سعيهم للافادة من خبرات وعلاقات قد تبدأ افتراضية وتنتهي واقعية. لهذا ركزنا في دراستنا ان تكون العينة المختارة من طلاب الجامعة الشباب الذين يبنون صداقات مختلفة كما انهم لا يترددون في ابداء رأيهم بصداقاتهم الافتراضية من باب النقد او حتى الاعجاب ومحاولة التقليد والتشبّه.
انطلاقا مما ورد يمكن اعتبار ان الانعكاسات المجتمعية التي يتركها المتفاخرون على الفايسبوك كثيرة خاصة على اصدقاءهم الفايسبوكيين الذين يتابعون تفاصيل حياتهم يتأثرون بهم ويؤثرون عليهم, بما تحمله هذه العملية من نواحي سلبية ونواحي ايجابية. هذا ما ستظهره جداول الفقرة اللاحقة.

عرض الذات والانعكاسات المجتمعية لظاهرة التفاخر والتباهي على الفايسبوك

يشبّه عالم الاجتماع إرفينغ غوفمان في معرض اطروحته» عرض الذات في الحياة اليومية» التفاعل الاجتماعي بالمسرح الذي كان ميزة لذلك العصر, والافراد في الحياة اليومية يتوزعون بين مؤدين على ذلك المسرح يسعون بشكل واع او غير واع لخلق انطباعات مرغوب فيها, وبين جمهور من المراقبين يساهمون في ادارة الانطباع, وهنا يعتبر التفاعل بالنسبة له « نوعا من التنظيم الاجتماعي» المؤدي الى التواصل (Balci,S,Golcu,A,2019,n34). وفي اطار الثورات التقنية, بتنا نشهد ظاهرة التواصل الرقمي في الحياة الشبكية التي انتجتها التكنولوجيا باعتبارها ميزة هذا العصر, حيث استحدثت فضاء افتراضيا, يرتاده مشاركون يبحثون عن علاقات افتراضية ليتمكنوا من خلالها تشكيل هوياتهم الخاصة والافتراضية ايضا. تجدر الاشارة هنا الى ان هؤلاء ما ان تتشكل هويتهم الافتراضية على شبكات التواصل الاجتماعي يبدأون بعرضها على صفحاتهم الفايسبوكية الخاصة, وهكذا يصبح الفايسبوك مسرحا افتراضيا لعرض ذواتهم التي بنوها في العالم الافتراضي (عامر,ا, 2019,ص:107).
اثرت مواقع التواصل على حياة البشر, وسيطرت على سلوكياتهم, حتى اضحى واضحا انشغال الناس اراديا ولا اراديا في صناعة الصورة الشخصية اللامعة داخل اروقة وسائل التواصل وبخاصة الفايسبوك , حيث نرى عرض للوجوه المبتسمة والاقوال المأثورة

التي تزين الصور الشخصية, الالبسة الراقية والمتناسقة والمقتنيات الثمينة المعروضة, مبادىء كونية مكتوبة ومختزلة في سطور, لا يتحمل احدهم عناء تجسيدها في حياته الواقعية... يقضي الناس الساعات في مشاهدة الصور وكتابة التعليقات وقراءة الاخبار الزائفة, ويتركون خلفهم حياة مليئة بالتحديات والالتزامات العائلية والمجتمعية.بات المستعرض الفايسبوكي المتفاخر والمتباهي يعيش حياة زائفة وفق معايير للنجاح الافتراضي الذي رسمه لنفسه واقتنع به, همه الصورة الفايسبوكية اللامعة والمتابعين الكثر وسلسلة الاعجابات والتعليقات التي تزيده تباهيا وفخرا وهوسا حدّ النهم يجعله يزيد من استعراضاته كل يوم وكل ساعة اذا استطاع.بمقابل هذا الزخم الافتراضي فرغ الواقع من محتواه القيمي والاخلاقي, فلم يعد للواقع اي اهمية لان كينونة المستعرضين صارت مرتبطة بشخصياتهم الافتراضية وما يراه الناس على حساباتهم وكيف سيؤثرون فيهم عبر الرسائل المبطنة التي ترسل كعبارة او صورة ... غير آبهين لجيل يراقب ويتأثر سلبا او ايجابا بالتفاخر والتباهي. وهذا ما سنتناوله في الجداول التالية.

جدول رقم 7: الشعور عندما ترى منشوراتهم الاستعراضية عل الفايسبوك

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
الغيرة	6	1.8	1.9
اللامبالاة	168	51.4	54.4
سخافة التصرف والسخرية	135	41.3	43.7
المجموع	309	94.5	100.0
لا جواب	18	5.5	
المجموع	327	100.0	

تظهر النسبة الاكبر من الفايسبوكيين 51.4% عدم اهتمامهم وشعورهم باللامبالاة تجاه المنشورات الاستعراضية التي ينشرها اصدقاءهم, كما ونلاحظ ان 41.3% منهم يجدون هذه التصرفات سخيفة وتدعو للسخرية وهنا لا بد من نشير ان الشباب الجامعي غالبا ما يتمتع بعين ناقدة وموضوعية حيث انه اكثر من يعاني في ظل الازمات المتتالية التي يشهدها البلد. كما ونلاحظ من خلال الجدول ان نسبة الذين يشعرون بالغيرة لم تتعدى 2% وهذا ما يؤكد قلة اهتمام الشباب الجامعي بالاستعراضات التي ينشرها بعض الاصدقاء على الفايسبوك كما ويؤكد ان جيل الشباب وان اطلق عليهم لقب «جيل الديجيتال»(الخوري,ج,الصراف,د, 2021,ص:127) لكثرة ما يستخدمون وسائل التواصل الا انهم متعالين عن بعض السلوكيات التي تظهر امامهم على صفحاتهم

الشخصية ولا يفكرون سوى بكيفية تخطي المرحلة الجامعية مع كل ما يحيط بها من صعوبات آنية مرتبطة بالوضع العام في لبنان من جهة وبوضع الجامعة اللبنانية من جهة اخرى. لكن هذا لا يمنعهم من وضع التعليقات على المنشورات الاستعراضية والتي تحوي التباهي والتفنيص, مع ما تحويه هذه التعليقات من تكاذب وزيف افتراضيين سنلقي الضؤ على اسبابها المخفية فيما يلي.

جدول رقم 8: وضع تعليقات على المنشورات التي تحمل استعراض وتفاخر

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
نعم	287	87.8	90.8
لا	29	8.9	9.2
المجموع	316	96.6	100.0
لا جواب	11	3.4	
	327	100.0	

بقراءتنا لمؤشرات الجدول رقم 8 نلاحظ ان نسبة كبيرة من افراد العينة 87.8% يضعون تعليقاتهم او اعجابهم على المنشورات التي تحمل الاستعراض والتفاخر مقابل نسبة قليلة جدا 8.9% منهم لا يعلقون على تلك المنشورات و3.4% منهم لم يعطوا اي جواب .اما بتحليلنا لتلك المؤشرات ونقصد هنا النسب القليلة من الذين يرفضون التعليق وتهربوا من الاجابة على هذا السؤال انما ذلك دلالة على نقمة داخلية في اللاوعي عند افراد العينة الذين يفضلون حجب تعليقاتهم واعجابهم بما تم استعراضه امامهم لانهم يعلمون ان غالبية المستعرضين تهمهم اعداد المشاهدات والمشاركات والتعليقات والاعجابات والا لما كانوا استعرضوا خصوصياتهم. في هذا السياق نشرت مقالة في مجلة Psychology Today الاميركية (https://www.psychologytoday.com/us/conutributors/uptal-dholakia-phd. 2018). لعالم النفس اوتبال دولاكيا, توصّف تبعات التفاخ وآثاره على الصحة النفسية للمتفاخرين المستعرضين عبر وسائل التواصل من جهة وعلى الصحة النفسية للمشاهدين المتابعين لهؤلاء من جهة اخرى. وقد وصف دولاكيا المتفاخرين بأنهم يعبرون عن غرور مكبوت داخل النفس, فبرأيه ان المشكلة لا تكمن في نشر الاحداث الايجابية والانجازات التي تعزز سعادتنا وسعادة الاخرين, لا سيما عندما نتحدث بها لعائلاتنا او اصدقائنا او معارفنا المقربين, حول مواضيع ترقية وظيفية او ميلاد طفل او خطوبة... فجميع هذه المناسبات تقدم

معرفة ايجابية مفيدة لانفسنا وتساهم في إسعاد الجميع.اما المشكلة الحقيقية فتتمحور حول المشاركات التي تهدف الى اثارة الغيرة, والتباهي المفرط والمشاعر السلبية.وعليه ينصح دولاكيا هؤلاء بضرورة الفصل بين الانجاز والتفاخر المرضي الذي ينسحب سلبا على المرسل اليه فيبادر ايضا الى ردة فعل تظهر من خلال التعليقات المبطنة والمغلفة بزيف مشاعري بهدف السخرية او ارضاء لمتفاخر تجمعه به مصلحة شخصية. وهذا ما سيظهره الجدول التالي.

جدول رقم 9: اعتماد التكاذب في تعليقاتك على المنشورات الاستعراضية

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
نعم	304	93.0	93.0
لا	23	7.0	7.0
المجموع	327	100.0	100.0

تثبت نتائج الجدول رقم 9 ما سبقق واشرنا اليه عن حالة التناقض التي يعيشها افراد العينة تجاه المتفاخرين والمتباهين على الفايسبوك,فنلاحظ ان غالبية 93% من افراد العينة تعتمد التكاذب في تعليقاتها على منشورات المتفاخرين والمتباهين من اصدقاءهم الفايسبوكيين مقابل نسبة قليلة 7% ترفض هذا الاسلوب كما ترفض التفاخر الزائد على الفايسبوك فتعمل على حجب هذا الصديق عبر ال Hide وهكذا يبقون اصدقاء افتراضيين دون ان تظهر المنشورات الاستعراضية المليئة بالتفاخر والتباهي والمغالاة على صفحاتهم الخاصة. وبتحليلنا السوسيولوجي نستنتج ان للتباهي انعكاسين سلبيين انطلاقا من الغيرة الرقمية Digital jealousy التي تسببها الاستعراضات على وسائل التواصل, فنلاحظ ظهور فئة من الفايسبوكيين مستخدمي التكاذب الافتراضي في تعليقاتهم دون خجل او تردد. وفئة ترفض هؤلاء كما ترفض الكذب في التفاعل فتلجأ لعملية الحظر غير المعلنة وهي سيئة بقدر التكاذب في التعليقات . اما اسباب التعليق بزيف من قبل افراد العينة سيوضحها الجدول التالي.

جدول رقم 10: سبب التعلّيق بزيف اذا لم تكن مقتنعا بالمحتوى

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
مصلحة شخصية	203	62	67
للسخرية	101	31	33
المجموع	304	93	100.0
لا جواب	23	7.0	
المجموع	327	100.0	

كما يقول نيوتن لكل فعل ردة فعل, وعليه نلاحظ ان حوالي ثلثي افراد العينة 62% يعلقون بتكاذب وزيف على المنشورات التي تحوي استعراضات, رغم عدم اقتناعهم بالمحتوى وذلك بسبب المصلحة الشخصية التي تربطهم بالمستعرضين, اذ قد يكونون مدراءهم في العمل او يقدمون لهم مساعدات معينة او من اصحاب الرتب العليا في الوظائف وبالتالي يسعى هؤلاء لاسترضائهم. تليها نسبة 31% انما يعلقون استخفافا بهؤلاء ومن باب السخرية كما يقولون واخيرا تنخفض النسبة دراماتيكيا 7% عند الذين لم يجيبوا على هذا السؤال على اعتبار انه لا يعنيهم وهم في غالبيتهم لا يعلقون على تلك المنشورات لا سلبا ولا ايجابا. ومن خلال ملاحظتنا نستنتج انه كلما صدر من انسان فعل ضد انسان آخر فإن ردة فعله غالبا ما تكون مساوية للفعل الصادر.وهنا نستشهد بدراسة وائل القاسم الذي حدد اربعة احوال لردات الفعل عند الانسان: الاولى ان تكون ردة فعله اقوى من الفعل الذي ازعجه وآذاه. الثانية ان تكون ردة الفعل مساوية لقوة الفعل المسيء. والثالثة ان تكون ردة الفعل اضعف بكثير من الفعل المسيئ وحتى قد لا يكون هناك ردة فع. اما الرابعة فهي التي تكون من ارقى ردات الفعل فتكون بالغفران والمسامحة (قاسم, و, 2021, ص: 15). وعليه نقول ان افراد العينة جميعهم يمرون بالتمثلات والحالات الاربعة المذكورة, لدرجة ان بعضهم قد واجه مشكلات مع هؤلاء المتفاخرين, المتباهين الاستعراضيين على الفايسبوك وهذا ما يظهره الجدول رقم 12.

جدول رقم11: هل واجهتك مشاكل مع احد هؤلاء المتفاخرين

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
نعم	130	39.7	41.9
لا	180	55.0	58.0
المجموع	310	94.8	100.0
لا جواب	17	5.2	
المجموع	327	100.0	

نلاحظ من خلال الجدول اعلاه ان النسبة الاكبر 55% من افراد العينة لم تواجه مشاكل تذكر مع المتفاخرين من اصدقائهم الفايسبوكيين, الا اننا لا يمكن ان نتجاهل ال 40% ممن واجهوا مشاكل مع هؤلاء انتهت غالبيتها بال Hide او حجب الرؤية مع استمرار الصداقة الافتراضية او بال Block اي حجب الرؤية القطعية والتي قد تنتقل الى الحياة الواقعية بحيث يتم قطع الصلات نهائيا كذلك الامر ينسحب على ال Unfriend اي

ايقاف الصداقة الافتراضية . اما اسباب هذه المشاكل فنراها في الجدول رقم 13.

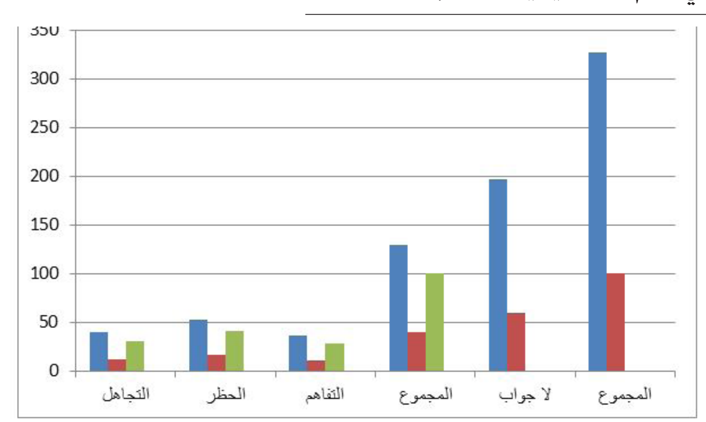
جدول رقم12 : سبب المشاكل

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
اختلاف الرأي	82	25.7	63.0
منشور مستفز	48	14.7	36.9
المجموع	130	39.7	100.0
لا جواب	197	60.2	
المجموع	327	100.0	

يبين الجدول رقم 13, ان %25.7 من افراد العينة الذين واجهوا مشاكل مع المتفاخرين على الفايسبوك انما يعود لاختلافات بالرأي وكيف لا في ظل ما يعيشه البلد من ازمات اقتصادية واجتماعية وسياسية.وهنا لا بد من الاشارة ان غالبية هؤلاء حددوا السبب بالخلاف في الرأي السياسي. اما النسبة الباقية منهم %14.7 جاء سبب خلافهم بسبب ما يستعرضه هؤلاء على صفحاتهم الخاصة من صور ومنشورات تستفزهم وكما قال بعضهم طفح الكيل وكان لا بد من انهاء المهزلة. اما النسبة الاكبر من افراد العينة %60.2 منهم لم يعطوا جوابا على هذا السؤال. انطلاقا مما ورد لا بد من الاشارة ان الفايسبوكيين ينقسمون الى ثلاثة فئات: الفئة الاولى والتي تستخدم الفايسبوك بهدف الترفيه والتسلية واضاعة الوقت, الفئة الثانية التي تستخدم الفايسبوك بهدف بناء العلاقات والسعي الى الشهرة والفئة الثالثة التي تكتفي بالمراقبة الصامتة فلا تبني علاقات ولا تسعى لاستغلال اي فرصة يمكن ان يقدمها لها الفايسبوك (Compiet,K, 2018, p: 82) وهنا قد نستنتج ان الغالبية التي رفضت الاجابة على السؤال انما قد تكون من الفئة الثالثة التي تكتفي بالمراقبة الفايسبوكية الصامتة

Silent Facebook monitoring, على اعتبار انها الطريقة الافضل للابتعاد عن المشاكل التي قد تسببها العلاقات الافتراضية على وسائل التواصل مع العلم ان للمراقبة الصامتة انعكاسات خخطر على الصحة النفسية وقد تكون السبب الاول في تأجيج الغيرة الرقمية Digital jeal–ousy , حيث ان المستعرضين الذين ينشرون تفاصيل حياتهم العائلية او الاقتصادية او المهنية بهدف التفاخر والتباهي لا ينتبهون ان هناك من يراقب بصمت مؤذي لانهم اي الاستعراضيين المتفاخرين لا يركزون سوى على انفسهم بسبب النرجسية المسيطرة عليهم وحب الظهور وسماع الاطراء واحتساب الاعجابات, كل ذلك ارضاء لغرورهم او اشباعا لنقص في جانب من جوانب حياتهم.اما كيفية معالجة المشاكل فنقرأها في الرسم البياني رقم 14.

الرسم البياني رقم13 :كيفية معالجة المشاكل



سبق واشرنا في الجداول السابقة ان 39.7% من افراد العينة واجهوا مشاكل مع المستعرضين المتفاخرين, ويظهر الرسم البياني ان النسبة الاكبر من هؤلاء 40.7% منهم يعالجون المشاكل بحظر المتفاخر عن صفحاتهم تليها نسبة 30.7% منهم يلجأون الى تجاهل المتفاخر ومنشوراته, والفئة الاخيرة التي تلجأ الى التفاهم وربما النقاش مع المتفاخر حول منشوراته يشكلون نسبة 28.4%. وهنا بتحليلنا السوسيولوجي نقول ان لوسائل التواصل دور كبير في انتاج خطاب الكراهية , حيث ان فعل الاستعراض والتفاخر الزائد والتباهي المرضي حدّالتفنيص كان مسببا لردة فعل تحوي كراهية وسخط اوصل الاصدقاء الافتراضيين الى الحظر والتجاهل وحتى محاولة الاقصاء والتهجم والتشويه والسخرية والتشهير وغيرها من السلبيات التي قد يوصم بها الفايسبوكي المتفاخر من قبل صديقه الفايسبوكي المشاهد والمراقب والمحلل لاسباب هذا التباهي والتفاخر المرضي وهذا ما سيتناوله الجدول رقم 15.

جدول رقم14 :سبب لجوء هؤلاء الى التباهي والتفاخر على صفحاتهم الفايسبوكية

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
تسلية	12	3.7	3.9
جهل	18	5.5	5.8
حرية شخصية	12	3.7	3.9
عقدة نقص	241	73.7	77.4
غرور	5	1.5	1.6
قلة الثقة بالنفس	23	7.0	7.4
المجموع	311	95.1	100.0
لا جواب	16	4.9	
المجموع	327	100.0	

بقراءتنا للجدول اعلاه نلاحظ التفاوت الكبير في النسب, اذ عبّر 73.7% من افراد العينة ان عقدة النقص هي سبب من السبب الرئيسي للتفاخر والتباهي على الفايسبوك, ثم تنحدر النسي دراماتيكيا الى 7% قالوا ان السبب هو قلة ثقة بالنفس, لتليها 5.5% يقولون بسبب الجهل, 3.7% لكل من بهدف التسلية او الحرية الشخصية و1.5% يقولون بسبب الغرور. نستنتج هنا ورغم تنوع الاجابات الى اننا لا يمكن ان نغفل عن ما وراء تلك النسب بشكل عام وما وراء التفاوت الدراماتيكي بين اعلى نسبة وادناها بشكل خاص. وهذا وان دلّ على شيئ انما يؤكد العلاقة بين دور مواقع التواصل في بناء خطاب الكراهية. حيث اصبحت مواقع التواصل بيئة خصبة لخطاب الكراهية لانه يتجاوز مرحلة التعبير عن الرأي ويدعو الى التحريض على العنف والشتم والسخرية والقدح والحط من المكانة الاجتماعية للافراد والتهكم عليهم (الربيعي, ب, 2018,ص:8). ان ما يعبر عنه الفايسبوكيون من افراد العينة يجعلنا نتساءل لماذا ما زلتم تحتفظون بصفحاتكم الفايسبوكية وما حاجتكم للفايسبوك ان كنتم تنزعجون من كل ما ينشر امامكم؟ وهذا ما ستتناوله الفقرة اللاحقة من الدراسة.

الشباب والفايسبوك بين الحاجة والادمان

يعدّ الادمان على الفايسبوك من المفاهيم التي ظهرت حديثا خاصة بعد الثورة المعلوماتية والرقمية وما تبعها من انتشار لكثير من الادوات التي اصبحت تسهل التواصل فيما بين الافراد, بالرغم من ردود الفعل السلبية التي تشكّلها بعض الادوات على الافراد, خاصة الانترنت وما يحويه من تطبيقات تفاعلية سيطرت على الناس بشكل عام وعلى الشباب بشكل خاص. وباتوا يقضون اوقات طويلة يتصفحونها, رغم ما ينتج عنها من امراض صحية ونفسية, وتراجع في التعليم وفي العلاقات الاجتماعية والعائلية.

يعتبر الفايسبوك كأي تطبيق تقني تكنولوجي حديث يحمل في طياته تأثيرات قد تكون ايجابية او سلبية حسب دوافع استخداماته الشخصية. ونذكر من الايجابيات: التنفيس العاطفي, اكتشاف الذات, التعويض الاجتماعي, التشارك الاجتماعي. اما من السلبيات فنذكر : اثره على القيم الاجتماعية والدينية السائدة, اثره على الجانب النفسي في مراقبة الاخر ومحاولة تقليده, التكاذب الافتراضي, استعراض الذات عبر التفاخر والتباهي الهستيري, الادمان على استخدامه وما يتضمنه من اضطراب نفسي وعائلي واجتماعي (غودار,ا,2019,ص:56).

غالبية رواد مواقع التواصل يصبحون مدمنين عليها رغم معرفتهم بسلبياتها المباشرة على حياتهم الاجتماعية والعائلية وحتى تأثيراتها السلبية على صحتهم ويحاولون عبثا

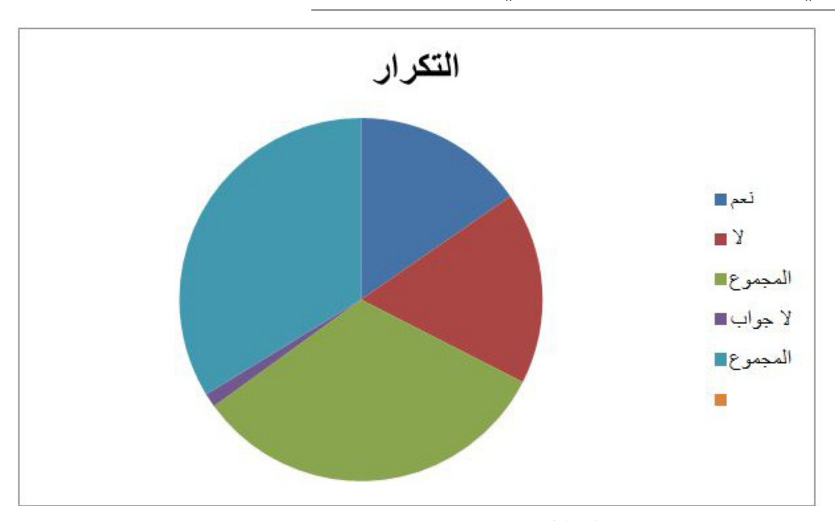
الدفاع عن اهميتها ويبررون الساعات الطويلة المستهلكة في استخدامها, وهذا ما ستظهره الجداول اللاحقة

جدول رقم 15: هل ما زال الهدف من الفايسبوك كما ورد سابقا

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
نعم	220	67.3	67.3
لا	107	32.7	32.7
المجموع	327	100.0	100.0

عبّر اكثر من ثلثي افراد العينة 67.3% ان الهدف الاساسي للفايسبوك لم يتغير اي انه مساحة للتعارف والتلاقي والتثاقف رغم بعض الشوائب التي تسبب بها المتفاخرون الذين يستغلون الفايسبوك للاستعراض والتفنيص,لكنهم لا يستطيعون التخفيف من اهمية الفايسبوك بالنسبة لهم. مقابل 32.7% صرحوا ان الفايسبوك فقد هدفه الاساسي بوجود هؤلاء, لان مرض الاستعراض عندهم سيطر على الصفحات ما دفع بالبعض لتقليدهم وبالتالي باتوا يتكاثرون . وعليه انقسم افراد العينة بين مفكر بالتخلي عن الفايسبوك واخر متعلّق به وهذا ما يظهره الرسم البياني التالي.

رسم بياني رقم 16: التفكير بالتخلي عن الفايسبوك



يبين الرسم البياني ان 50.8% من افراد العينة انهم لا يفكرون مطلقا بالتخي عن الفايسبوك رغم كل المآخذ التي يسجلونها عليه وعلى رواده وبخاصة المتفاخرين,

الفنّاصين منهم كما يطلقون عليهم باللغة العامية. ثم تأتي نسبة 45.6% منهم يفكرون بالتخلي عن الفايسبوك حتى انهم باتوا يخففون من استعماله. اما النسبة القليلة المتبقية 3.7% وهي من الذين لم يعطوا جوابا صريحا حول السؤال. تجدر الاشارة ان غالبية مدمني مواقع التواصل وبخاصة الفايسبوك هم من الشباب خاصة انهم الفئة الاكثر استخداما وامتلاكا للهواتف الذكية, التي تسهل عملية دخول العالم الافتراضي دون مراعاة للزمان والمكان, حتى باتت فئة كبيرة من الشباب الفايسبوكيين يعانون من النموفوبيا Nomophobia او رهاب فقدان الهاتف المحمول . وفي دراسة اجرتها مجموعة" سوبيرير الاستشارية" اكدت ان النموفوبيا منتشرة بين الشباب في مختلف اصقاع العالم اما ما يخص العالم العربي فقد اضهرت النتائج ان 59% من الشباب يعانون رهاب فقدان هواتفهم, وحذرت النتائج ان هذه الحالة لها تأثير كبير على صحة المراهقين والشباب وسلوكهم وعلى بناء شخصيتهم وتفاعلهم في الاسرة والمجتمع (الخوري,ج والصراف,د,2021,ص:155). وبالعودة الى دراستنا لا بد من الاشارة الى مجموعة الاسباب او المبررات التي اعطاها الشباب من افراد العينة حول اسباب تعلّقهم بالفايسبوك وعدم تخليهم عنه, وهذا ما سيبينه الجدول رقم 17.

جدول رقم 17: اسباب عدم التخلي عن الفايسبوك

	التكرار	النسب	النسب المقبولة
بهدف التثقيف	16	4.9	11.9
تسلية	35	10.7	25.9
للإفادة منه	22	6.7	16.3
للتواصل الاجتماعي	39	11.9	28.9
للذكريات	6	1.8	4.4
لمعرفة آخر الأخبار	17	5.2	12.6
المجموع	135	41.3	100.0
لا جواب	192	58.7	
المجموع	327	100.0	

بقراءة عامودية سريعة للجدول نلاحظ ان النسبة الاكبر من افراد العينة 58.7% لم يعطوا جوابا حول سبب عدم التفكير بالتخلي عن الفايسبوك مقابل 41.3% اعطوا اجابات ومبررات تفسر سبب تعلّقهم بالفايسبوك وعدم التفكير بالتخلي عنه. اما افقيا,

تبين النتائج ان اعلى نسبة من الذين اعطوا مبررات : 28.9% للتواصل الاجتماعي, تليها نسبة 25.9% للتسلية, لتنخفض الانسبة الى 16.3% للافادة, تليها 12.6% لمعرفة اخبار الاخرين, و 11.9% بهدف التثقيف, والنسبة القليلة 4.4% لانه يحتوي على صور وذكريات. من خلال قراءتنا وبتحليلنا السوسيولوجي وبالمقارنة بين النسب ممن اعطوا تبريرات 41.3% وممن لم يعطوا اي تبرير 58.7% نستنتج ان هناك تعلّقا ضمنيا بالفايسبوك قد يصل حدّ الادمان عند البعض او حدّ العادة عند البعض الاخر. فالفايسبوك يعتبر المنفذ الاساسي اليوم للشباب خاصة في ظل الاوضاع الصحية والحجر الذي فرضته جائحة كورونا , اضافة الى الاوضاع الاقتصادية المتدهورة في لبنان والتي اجبرتهم على التقشف في حياتهم اليومية فانتقلوا من اللقاء في المقاهي والمطاعم الى اللقاءات الافتراضية Virtual meeting عبر وسائل التواصل الاجتماعي. اما حول مبررات ضرورة التخلي عن الفايسبوك فنقرأها في الجدول رقم 18.

جدول رقم 18 : سبب التفكير بالتخلي عن الفيسبوك

	التكرار	النسب	
تأثير سلبي	12	3.7	9.6
حفاظ على الخصوصية	4	1.2	3.2
حين يصبح مضيعة للوقت	64	19.6	51.2
قلّة الاستخدام	45	13.8	36.0
المجموع	125	38.2	100.0
لا جواب	202	61.8	
المجموع	327	100.0	

يبين الجدول اراء افراد العينة حول الاسباب التي قد تدعوهم للتخلي عن الفايسبوك, فنلاحظ ان 38.2% صرحوا بالاسباب التي قد تدعوهم الى التخلي وكانت على الشكل التالي: 19.6% منهم يقولون عندما يصبح مضيعة للوقت, تليها 13.8% بسبب قلة الاستخدام, و3.7% بسبب تأثيره السلبي على حياتهم واخيرا 1.2% حفاظا على خصوصيتهم. بالمقابل نلاحظ ان 61.8% من افراد العينة لم يحددوا اسبابا تدفعهم للتخلي عن الفايسبوك وهذا ان دل على شيء انما يدل على ادمان الشباب الجامعي لوسائل التواصل وتعلقهم بها, بعيدا عن الانعكاسات السلبية التي تواجههم من خلالها وهم واعين لها.

خلاصة الدراسة:

في الختام نقول, ان العالم المعاصر شهد تطورات كبيرة في مختلف المجالات والميادين وبخاصة في الميدان التكنولوجي, حيث نجد تكنولوجيا الاعلام والاتصال بكل ما تحويه من مغريات مبهرة ومؤثرة في حياة الافراد, والتي سمحت لهم بالغوص في جميع ارجاء العالم, وتتجلى ابرز اكتشافاتها في ظهور ما يسمى بالجيل الثاني للويب Web 2.0 الذي ادى بدوره الى ظهور ما يسمى بالاعلام الاجتماعي وهو عبارة عن شبكات افتراضية تساهم في بناء العلاقات الاجتماعية, مما يسهل انشاء روابط تواصلية سريعة واكثر فاعلية تربط بين عدة اشخاص وعدة ثقافات. من اهم المواقع التي ساهمت بشكل كبير في تطور الاعلام الاجتماعي نجد شبكة التواصل الاجتماعي " فايسبوك Facebook" او ما يسمى "بكتاب الوجوه", والذي يعد من اشهر تكنولوجيا الاتصالات استخداما وانتشارا بين مختلف الفئات العمرية وبخاصة فئة الشباب. حيث تتيح لهم وتمكّنهم من وضع صورهم الشخصية ومشاركة افكارهم ومشاعرهم مع الغير, فتجمع بذلك الملايين من الرواد الذين يتابعون صفحات بعضهم البعض .

سيطرت التكنولوجيا على الفئات الشبابية بات امرا محتوما , وللفايسبوك دور كبير في اعادة صياغة تفكيرهم, اذ يعتبر ساحة للتعبير عن المشكلات والاحباطات والنجاحات والافراح والاحزان ..., لذلك ستطغى الثقافة الافتراضية بسلبياتها وايجابياتها على تفكيرهم وشخصيتهم, خاصة ان بناء المساحات الافتراضية , Architecture of Virtuel Spaces يشبه الى حدّ كبير بناء المساحات المادية الحقيقية, وقد ارتبط بناء المساحات على الشبكة الانترنتية بمجموعة من السلوكيات يمكن النظر اليها على انها قامت على التعبير الحر غير المقيد, وذلك عن طريق التكاذب الافتراضي والمجهولية في الافصاح عن الهوية الحقيقية للفرد, خاصة وان العالم الافتراضي يؤثر على تقديم الذات Self- Presentation والتعبير عنها كما يشتهي المشترك ضمنيا حتى لو كان ذلك بعيدا عن الواقع المعاش.

اغلب شبكات التواصل الاجتماعي وبخاصة الفايسبوك تتمركز حول الذات (اللبان, د, 2011,ص:84) فهو يعمل كمرآة كبيرة لخلق الصورة المثالية للذات وكما اطلق عليه Thomson اسم " مجتمع كشف وابراز الذات" Community of self-dis-closure (العيفة,ج, 2014,ص:294).

تؤمن صفحة الفايسبوك مساحة شخصية للافراد تسمح لهم بإظهار ذواتهم بالشكل الذي يريدونه,اما بعض الفايسبوكيين من المتباهين والمتفاخرين والذين تدور حولهم

الدراسة, يتخطون اهمية الفايسبوك التواصلية ويستغلون تقديماته الصوتية والصورية من اجل عرض ذواتهم, وإظهار انفسهم وتضخيم اناهم, عبر عرض صورهم ونشر اخبارهم اليومية على صفحاتهم الشخصية حتى باتت معظم مشاركاتهم ومنشوراتهم على الموقع FB لا تخرج من إطار "الأنا" الاجتماعية في العالم الافتراضي, فبتنا نلاحظ اخبارهم ومنشوراتهم تبدأ ب: قمت, تشرفت, شاركت, تكرمت, ساعدت, قيمت, حصلت على, قدم لي, احتفلت , ساهمت, وغيرها... حتى باتت الأنا الافتراضية تطفو على صفحاتهم وصفحات اصدقاءهم الفايسبوكيين المتابعين لهم ولاخبارهم دون مراعاة للانعكاسات السلبية التي تتركها على صحتهم وصحة متابعيهم النفسية.

اذا, يعتبر الفايسبوك مرآة تعزز سمات النرجسية لدى الفرد فتغرقه في وهم انه محور مجتمعه, وقد استطعنا في هذه الدراسة ومن خلال المعطيات الاحصائية التي حصلنا عليها من افراد العينة الشباب الفايسبوكيين الذين يتواصلون افتراضيا مع اصدقاء متفاخرين متباهين , انهم باتوا يعرفونهم وواعين تماما لتباهيهم الافتراضي حتى ان كثيرين منهم لا يعلقون على تلك المنشورات وان علق بعضهم فانما يعود لمصلحة شخصية اي انهم غير مقتنعين بما يستعرضه هؤلاء, او بهدف السخرية والاستهزاء. وقد عبر قسم كبير من افراد العينة ان اصدقاءهم المتفاخرين , يسعون وبطريقة هستيرية الى تحديث حالاتهم وصفحاتهم للإطلاع على كل تعليق او اعجاب فيما يخص منشوراتهم, كما ان بعضهم يتصرف بعدوانية تجاه التعليقات السلبية او اختلافات الرأي والمناقشات التي تتم على منشوراتهم وقد وصلت العدوانية حدّ الحظر بين بعض المتفاخرين واصدقاءهم وهذا ما اثبتته الدراسة الميدانية.

اثبتت المعطيات الميدانية للدراسة ان الفايسبوك اصبح ركنا اساسيا من اركان البنية الاجتماعية, واصبح ملاذا للتواصل وبناء العلاقات ومشاركة المنشورات الخاصة والعامة, مع عدد كبير من الاصدقاء الافتراضيين البعيدين والقريبين منهم .

كما عزز الفايسبوك النرجسية عند بعض رواده الذين يستغلونه لاستعراض حالاتهم وذواتهم الخاصة, ومن مختلف الاوجه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية , كما ويشاركون حياتهم الخاصة واحتفالاتهم ومناسباتهم وهداياهم ورحلاتهم وعطلهم وسفرهم... وهؤلاء يسعون بشكل دؤوب لتحديث صفحاتهم خلال فترات زمنية قصيرة ومتقاربة, بشكل هوسي وبهدف حسب اعتقادهم اثبات الوجود واشباعا لغرورهم, كما انهم يحملون صورهم واخبارهم بشكل يومي ومتواصل, ويعملون على اضافة عدد كبير من الاصدقاء خاصة الغرباء والبعيدين عنهم , بهدف الاستعراض والتباهي والتفاخر والتفنيص امامهم

ويجهدون لمواءمة ذواتهم مع المظهر الخارجي الاجتماعي السائد في العالم الافتراضي. وعليه, تعتبر طريقة او كيفية استخدام الفايسبوك تحوي العديد من الجوانب السلبية والانعكاسات المجتمعية على رواده, حيث تؤدي الصور والمنشورات التي تتضمن في طياتها تفاخرا وتباهيا الى اثارة الغيرة الافتراضية والقلق الدائم. فمن جهة هناك الفايسبوكي المشاهد الصامت الذي يرى ويقارن حياته مع هؤلاء المتفاخرين امامه, فيشعر انه دون مستواهم ويتمنى تقليدهم وهذا ما يؤثر على تكيفه الاجتماعي والمهني والنفسي. ومن جهة اخرى هناك الفايسبوكي المتفاخر والمتباهي الذي يعيش قلقا دائما يرافقه كل يوم حيث يسعى بشكل دائم ودؤوب الى ايجاد مواضيع يكون هو محورها بهدف نشرها لاشباع نقصا معينا في حياته الواقعية, ما ينعكس سلبا على حياته الاجتماعية والمهنية والنفسية. وهكذا تكون فرضيات الدراسة قد تأكدت بمعظمها, استنادا الى المعطيات الميدانية وارتكازا على الارقام الاحصائية التي وردت في الدراسة.

اقتراحات:

اتاح الفايسبوك التواصل الانساني , وقرب المسافات بين الافراد الا انه افرز في المقابل العديد من السلبيات التي اسهمت فيما يسمى «بالتفنيصيلوجيا الافتراضية واضطراب ادمان الفايسبوك»— طبعا عند البعض من رواده— فلم يقتصر استخدام هذا الموقع على التواصل فقط بل اصبح يحتل جزءا اساسيا من الحياة اليومية فازدادت ساعات استخدامه للهروب من الواقع, وللجوء الى العالم الافتراضي حيث يجد الفايسبوكي ملاذا آمنا لنشر ما يرغب فيه, وان كان وهما لكنه يصدقه ويبني عليه اماله وتطلعاته المستقبلية. وللتخلص من هذه الآفة التي تسبب الغيرة والقلق كما ذكرنا سابقا , نضع بعض التوصيات:

— عدم المبالغة بعرض المنشورات من صور وفيديوهات او اخبار شخصية حتى لا تسبب الغيرة الافتراضية وتنتقل عدواها الى الحياة الواقعية فيصبح الفايسبوكي المتباهي وحيدا ومجردا من الصداقات الواقعية .

— التحكم بعدد ساعات استخدام الفايسبوك والعمل على التوازن العلائقي بين الحياة الافتراضية والحياة الواقعية.

— العمل على نشر مواضيع مختلفة تتوازن فيها المصلحة العامة والمصلحة الشخصية, وتحوي مواضيع تهم مختلف الفئات من الاصدقاء الفايسبوكيين.

— التخفيف من نشر الاخبار التي تتمحور حول عرض الذات, والابتعاد عن الاستعراض الافتراضي.

– خط المواضيع او الاخبار المنشورة بطريقة عامة , بعيدا عن الأنا كمحور اساسي للخبر.
– استخدام الفايسبوك للمنفعة الثقافية والعلمية المتبادلة بين الاصدقاء, وليس فقط للتفاخر والتباهي بعرض الانجازات او الصور الشخصية للرحلات والمناسبات والهدايا.
– عدم تصديق كل ما ينشر على وسائل التواصل ومقارنة الحياة الشخصية بحياة المتفاخر حتى لا تسبب الاحباط والشعور بالفشل وعدم تقبل الذات.
– اخيرا, تترك الحرية لكل فايسبوكي في التحكم بصفحته كما يراها مناسبة وحتى يتحكم بصداقاته الافتراضية, فيستطيع الابقاء او الاستغناء عن كل ما يؤثر على صحته النفسية لان الهدف الاول والاخير من الفايسبوك هو التواصل الاجتماعي والانساني معا.

المصادر والمراجع:

1.الاميوني,وديعة والخوري جنات: الامثال والحكم بين الافتراض والواقع (قراءة سوسيولوجية حول استخدام الامثال والحكم في الحياة المعاصرة) , دار الحداثة للتوزيع والنشر, بيروت,2018.
2.الاميوني,وديعة وعطية,كلود: العلاقات الاجتماعية بين العالمين الافتراضي والواقعي, دراسة سوسيولوجية حول واقع التواصل الانترنيتي لدى الشباب الجامعي في لبنان الشمالي, بيروت, دار الحداثة للطباعة والنشر, بيروت, 2014.
3.الاميوني,وديعة: التكاذب الافتراضي على وسائل التواصل الاجتماعي (دراسة اجتماعية حول علاقات الشباب الجامعي على صفحات الفايسبوك), مجلة الحداثة بيروت, ربيع 2017.
4.الخوري,جنات والصراف,دولي: الالعاب الالكترونية القتالية المتعة الشرسة , المؤسسة الحديثة للكتاب لبنان, 2021.
5.الربيعي,بيرق حسين جمعة: دور مواقع التواصل الاجتماعي في بناء خطاب الكراهية, كلية الاعلام جامعة بغداد, المؤتمر الدولي خطاب الكراهية واثره في التعايش المجتمعي والسلمي, كردستان العراق,2018.
6.الصباغ,عدنان: وسائل الاتصال والتكنولوجيا الحديثة. مجلة العلوم التكنولوجية, عدد 8, 2010, جامعة البتراء عمان.
7. السيد, امينة وهبة عبد العال: الشبكات الاجتماعية وتأثيرها على الاخصائي والمكتبة, المؤتمر الثالث عشر اخصائي المكتبات والمعلومات, في الفترة ما بين 7–5 تموز, 2009, جامعة حلوان القاهرة.
8.العيفة, جمال: مؤسسات الاعلام والاتصال, الوظائف,الهياكل والادوار, ديوان المطبوعات

الجامعية, العراق,2013.

9.اللبان, شريف درويش: مداخلات في الاعلام البديل والنشر الالكتروني على الانترنت, ط1, دار العالم العربي, القاهرة,2011.

10.النور, أحمد مدثر: شرح كيفية التسجيل في موقع فايسبوك، جامعة جوبا، كلية دراسات الحاسب الآلي، السودان، شحال دارفورد، الفاشر.

11. بصافة,امينة: الميديا الجديدة والمنظومة القيمية والاخلاقية والقانونية للشباب, دراسة وصفية على عينة من مستخدمي الفايسبوك, جامعة مسيلا, الجزائر, 2018. https://:
dspace.univ-misla.dz:8080//xmlieu/handle/18075/123456789

12. دونو, الان: نظام التفاهة, ترجمة: مشاعل عبدالعزيز الهاجري, كلية الحقوق, جامعة الكويت, 2015.

13. ديبور,غي: مجتمع الاستعراض, ترجمة احمد حسان, مركز خطوة للتوثيق والدراسات, صدر في: 30–اوكتوبر–2013, وتمت ترجمته عام 2018.

14. طوني صغبيني: العيش كصورة: كيف يجعلنا الفيسبوك اكثر تعاسة, منشورات مدونة نينار, بيروت,2012.

15. عامر, امال :المجتمع الافتراضي والهوية الانترنتية, في كتاب:أ.بو عمامة, الانساق الافتراضية الجديدة, مدخل سوسيولوجي, منشورات الفا, الجزائر, 2019.

16. عثمانية, نزيهة: تأثير شبكات التواصل الاجتماعي على القيم الاجتماعية للطلبة الجامعيين, كلية العلوم الانسانية والاجتماعية, جامعة محمد بو ضياف المسيلة, 2017.

17. عمار, صلاح: انماط ودوافع استخدام الشباب المصري للفايسبوك, مجلة الاهرام, عدد 22, 2010, مصر.

18. غراب, سعيدة: تلقي المحتوى الاعلامي عبر الشبكات الاجتماعية الرقمية وانعكاساته على سلوك المراهق, دراسة على عينة من مستخدمي الفايسبوك والانستغرام, جامعة بيسكرة, الجزائر,2021.

19. غودار,الزا: انا او سيلفي اذا انا موجود – تحولات الانا في العصر الافتراضي, ترجمة: سعيد بنكراد, المغرب, المركز الثقافي للكتاب,2019.

20. مارتن, جولي : مدخل الى تحليل الصورة, ترجمة علي اسعد, دار الينابيع للطباعة والنشر, دمشق, 2011, ص: 21.

21. منصوري, نديم: الاستحمار الالكتروني, ط1, بيروت منتدى المعارف,2016.

22. نصر, مهاب: «الفايسبوك» صورة المثقف وسيرته العصرية، وجوه المثقف على الفايسبوك هل تعيد انتاج صورته أم تصنع مقابرا؟ جريدة القبس الكويتية اليومية ، العدد 13446 ، 3 نوفمبر 2010.

23. هيدج, كريس: امبراطورية الوهم, موت الثقافة وانتصار الاستعراض, لوكس نيويورك للنشر, 2012.

المراجع الأجنبيّة

24. Compiet,Kris:Narcissism on facebook Appeareance and evaluation of nar-cisstic facebook behavior, retrieved on 17-9-2020 https://dare.uva.nl/cgi/arno/show.cgi?fid=502736

25.Lee Wai Yu: An investigation into the problematic use of Facebook, Baptist university,2017. https://libproject.hkbu.edu.hk/trsimage/hp/08025622.pdf.

26.Sukru,Balci& Golcu,Abdlkadir: Facebook addiction among universitystudents in turkey, “Selcuk university example”, journal of studies in turkology,n:34,2013.

المواقع الإلكترونيّة

27. استخدام وسائل التواصل الاجتماعي eu.info-enp.www

28. عطية، كلود: هستيريا الاستعراض وإنتاج الفراغ، ليبانون 24، تجدونه على هذا الموقع lebanon/news/com.lebanon24.www//:https

29 . قاسم وائل:جريدة اليوم,السعودية, الجمعة https://www.alyaum. 15-1-2021 com/anip Article/6300364

30. معاجم اللغة العربيّة، المعجم الدارج: تجدونه على defini-/com.addarij//:https 2-2-2021/tion

31. مركز معلومات الجوار الأوروبي، « استخدام وسائل التواصل الإجتماعي»، طبعة 2014،PDF -www.euneighbours.eu

https://www.psychologytoday.com/us/conutributors/uptal-dholakia-phd .32

Feb-25-2018

إلزاميّة التطعيم بين الحريّة الفرديّة والمسؤوليّة الأخلاقيّة

فاديا غنام

دكتوراه في العلوم الإجتماعية.
باحثة في علم الإجتماع الطبي

يتسبّب ظهور وباء الفيروس التاجيّ كورونا (SARS–2–COV2; COVID19) وما يتبعه من انتشار للعدوى منذ أواخر العام 2019 بانخفاض غير مسبوق في الحركة الاقتصاديّة، واضطراب اجتماعيّ مدمّر، وخسائر فادحة في الأرواح البشريّة، وضغوط كبيرة على أنظمة الرعاية الصحيّة، وغيرها من التأثيرات على المجتمعات في كلّ أنحاء العالم. بهدف الحدّ من انتشار هذا الوباء وما يرافقه من متحوّرات فيروسيّة جديدة قابلة للإنتقال، تتّخذ السلطات تدابير قاسية كالعزل والأقنعة الواقية والتباعد الجسديّ والحدّ من الاتصال الاجتماعي، غير أنّ هذه التدابير تبقى غير كافية، وتبرز الحاجة إلى إيجاد تدابير أخرى، فكانت بتبنّي خطّة وقائيّة جديدة تقوم على استخدام اللقاحات باعتبارها تشكّل مسارًا حاسمًا لإنهاء الوباء(1) وإعادة الحياة إلى طبيعتها.

تتميّز اللقاحات بأنّها أعظم ثورة في الصحّة العامّة(2)، والأداة الأكثر فعاليّة في الوقاية من الأمراض المعدية ومكافحتها، والإجراء الذي يؤمّن حماية صحيّة فرديّة وجماعيّة. وعلى الرغم من ذلك، يتردّد البعض في أخذها، ويحجم البعض الآخر عن تلقّيها وآخرون يحاولون مقاومتها، وذلك انسجامًا مع قناعاتهم أو لأسباب ثقافيّة واجتماعيّة أو نتيجة التشكيك بفعاليّتها ومأمونيّتها.

يشكّل الرفض الاجتماعيّ للقاح تحدّيًا رئيسيًّا للتصدي لهذا الوباء، ويتحوّل إلى مشكلةً يتطلّب حلّها خيارات سياسيّة صعبة تدفع بالسلطات إلى التدخّل وتغيير استراتيجيّتها في التطعيم من استراتيجيّة حوافز ناعمة إلى أخرى تحفيزيّة قويّة(3) ذات طبيعة إلزاميّة تسمى في الصحّة العامّة الضرورة(4)، تحرّكها حالة صحيّة استثنائيّة تهدف إلى المصلحة الفرديّة والجماعيّة(5).

ينطلق هذا التدخّل من اعتبارات أخلاقيّة وينطوي على أهداف اجتماعيّة، ومع ذلك فإنّ هذا الإلزام الذي لا يذكر اسمه(6) يحوّل سياسة التحصين الشامل من سياسة صحيّة وقائيّة مثاليّة تهدف إلى تأمين الحماية الصحيّة الفرديّة والمجتمعيّة إلى مجال للنزاعات والصراعات والاحتجاجات.

إنّ ظاهرة مقاومة التطعيم ليست جديدة بل عرفتها البشرية منذ ظهور اللقاح، وتؤكّد الأدبيّات الطبيّة على دوام الحركات المناهضة له وتجنيدها وحججها وأفعالها(7).

يطرح مفهوم التطعيم العديد من المشكلات وتتباين المواقف حول إلزاميّته بين التأييد والمعارضة. يجادل المعارضون أنّ التطعيم الإلزامي هو انتهاك للحقوق وتقييد للحريّات الأساسيّة وأنّه لا ينبغي أن يكون إلزاميًا، لأن تطعيم الأفراد في هذه الحالة لن يقلّل من المخاطر على السكان، ولكنه سيعرّض الأفراد لمخاطر اللقاحات مهما كانت صغيرة ولكن غير ضروريّة(8). ويقول المؤيّدون بأن الفشل في التطعيم يجب أن يكون محظورًا —أي أن التطعيم يجب أن يكون إلزاميًا— على أساس منع الضرر(9).

من هذا التناقض يبرز واقع الإعضال الذي يكتنف مسألة التطعيم الإلزاميّ في المجتمعات، حيث تتضارب التصوّرات وتتعارض الممارسات وتتباين المواقف، ما يجعل من مسألة التطعيم موضوعًا اجتماعيًّا قائمًا بذاته. وإزاء ذلك يمكن طرح التساؤلات الآتية: ما هي المحدّدات الاجتماعيّة لقبول التطعيم ورفضه؟ ما هو التفسير الاجتماعي لإلزاميّته؟ هل طبيعة التطعيم الإلزاميّة تُنشئ تحدّيًا أخلاقيًّا؟

إنّ موضوع إلزاميّة التطعيم ضد كوفيد 19 هو من المواضيع الراهنة التي تشغل المجتمعات. تقترن هذه المسألة بنقاشاتٍ مجتمعيّة واسعة تعزّز الغموض حول مفهوم التطعيم وتحيط بها مجموعة من الأسئلة الاجتماعيّة والأخلاقيّة والقانونيّة والفلسفيّة التي تتطلّب البحث فيها والتفكّر بها لمعرفة العوامل التي تؤثّر في سلوك التطعيم، والأسباب التي تدعو إلى إلزاميّته، ومدى تماشي هذه الإلزاميّة مع حريّة الفرد واستقلاليّته، ومدى احترامها لمفهوم الديمقراطيّة الصحيّة وتوافقها مع الأخلاقيّات الطبيّة.

1- **مفهوم التطعيم وتطوّره:**

يُعرّف التطعيم بأنّه إعطاء لقاح له تأثير يمنح مناعة فعّالة خاصّة بمرض ما، يجعل الكائن الحي مقاومًا لهذا المرض(10). يشير هذا التعريف إلى أنّ اللقاح هو أداة أساسيّة لمكافحة الأوبئة، ووسيلة فعّالة للحدّ من انتشارها والتخفيف من أعبائها، ورغم ذلك فإنّه يواجَه بالإحجام والممانعة والرفض، فتعتمد السلطات التطعيم القسري لتأمين التحصين الشامل للمجتمع فتستثير بسياستها الإلزاميّة المعارضة والاستنكار.

أ- **جذور مناهضة التطعيم:**

تمتدّ جذور التطعيم إلى القرن الثامن عشر حين طوّر الطبيب الإنكليزي إدوارد جينر(Edward Jenner) عام 1796 أوّل لقاح ضدّ الجدري. فيما بعد أظهر عالم الأحياء الدقيقة الفرنسي لويس باستور(Louis Pasteur) التحصين ضد الجمرة الخبيثة، ثمّ ما لبث أن اكتشف في العام 1885 أوّل لقاح ضد داء الكلب. تعرّض قرار إلزاميّة التطعيم لانتقادات واسعة في معظم المجتمعات، وولّد الكثير من الآراء المعارضة وردود الفعل السلبيّة التي أدّت إلى بروز حركات اجتماعيّة مناهضة له.

في بريطانيا مثلًا، انبثقت الحركات الاحتجاجيّة بعد فرض التلقيح الإلزامي ضد مرض الجدري. وفي العام 1954 لوحظت الظاهرة نفسها في فرنسا حيث تمّ إنشاء أول رابطة لمكافحة اللقاحات بعد فرض التطعيم الإلزامي للقاح السلّ الرئوي. وفي أميركا بانت الحركات المطالبة بوضع حدّ للتشريعات المتعلّقة بالصحّة العامّة، وقوبلت حملات التطعيم الأولى التي نُفّذت في كثير من الأحيان بردود فعل من عدم الثقة أو حتى الرفض من جانب السكان المعنيين(11). وفي العام 1904 قام المحتجّون في ريو دي جانيرو بثورةٍ ضدّ التطعيم الإلزامي عُرفت باسم La revolta da Vaccina. ويطال الرفض أحيانًا المهنيين الصحّيين، حيث عارضت نقابة الأطبّاء في فرنسا الالتزام بالتحصين بإصدار شهادات موانع يحدّدها الأطبّاء على وجه التحديد.

إنطلقت هذه الحركات من مسوّغاتٍ اجتماعيّة وإيديولوجيّة ودينيّة وفلسفيّة مختلفة. في بريطانيا مثلًا، استند المعارضون في رفضهم للتطعيم إلى حجّة الصراع الطبقي وانعدام العدالة الاجتماعيّة، حيث اعتبرت الطبقة العاملة قانون التطعيم لعام 1853 تشريعًا طبقيًّا يستهدف بشكل ضمنيّ أطفال العمال الصغار. كذلك في فرنسا تشكّلت الخطابات المناهضة للتطعيم مستخدمةً الحجج التي كانت سائدة في بريطانيا آنذاك. وفي أمريكا الشماليّة تمّ رفض التطعيم من قبل مجموعات دينيّة استندت في رفضها إلى عقائد تتعارض مع بعض الاكتشافات الطبيّة.

وغالبًا ما تكون مقاومة اللقاحات متجذّرة في المنظور الديني وفي أنظمة المعتقدات والممارسات الثقافيّة للجماعات. بالنسبة إلى بعض المجتمعات الدينيّة، يكون التطعيم أحيانًا رمزًا لمجتمع علمانيّ بشكل متزايد ومعادٍ للمطالبات الدينيّة أو الروحيّة. بالنسبة إلى الآخرين، يمثل التطعيم وسيلة للمجتمع للسيطرة على الأقليات العرقيّة أو الإثنيّة؛ ويعتبره آخرون كأداة لحكومة شديدة القوة حريصة، تحت دافع شركات تصنيع الأدوية الكبرى، على ممارسة السيطرة المطلقة على مواطنيها(12). وجماعات دينيّة أخرى ترى أنّ التطعيم هو عقبة أمام إرادة الله، ويؤمن الهوتريّون أنّ إرادة الله هي التي تحدّد صحّة جميع البشر، وأنّ اللقاحات تفشل في حماية الإنسان من المرض، حتى أنها قد تًلحق الضرر به(13).

ردًّا على هذه الحركات الاحتجاجيّة، عمدت بعض الدول إلى ربط ممارسة التطعيم بطقوس اجتماعيّة أو دينيّة. مثلًا في السويد والولايات المتّحدة تمّ تغريم آباء الأطفال الذين لم يتلقّوا اللقاح. وفي الدانمارك، تمّ اختيار تقديم شهادة التطعيم من أجل التأكيد المسيحي والزواج. وفي بريطانيا أدّى التعديل في التشريعات إلى إدخال شرطٍ يتعلق بالضمير يُسمح فيه للآباء بمنع تطعيم أطفالهم أو إعادة تطعيمهم، من خلال أن يصبحوا معارضين(14).

تتواصل ظاهرة الاحتجاج والاستنكار مع إلزاميّة التطعيم ضدّ كوفيد 19 على الرغم من تطوّر الذهنيّات والسلوكات وتغيّر سياق المجتمعات التاريخي والثقافي والاجتماعي والسياسي، فالمعتقدات والمواقف الأساسيّة من التطعيم لم تتبدّل منذ ما يقارب قرنين من الزمان(15). فقد أثار فرض شهادة التطعيم للدخول إلى الأماكن العامّة، الغضب في معظم المجتمعات وتفاقمت الاحتجاجات المناهضة له ونُظّمت التظاهرات رفضًا لهذا الإجراء القسريّ.

أمّا بالنسبة إلى الحجج التي ينطلق منها المعارضون فهي أيضًا ثابتة، ويمكن اختزالها «بحجّة الأمان (التطعيم أكثر خطورة من نفعه)، وحجّة الفساد (التطعيم قبل كل شيء وسيلة لكسب المال على ظهور الناس)، وحجّة الطبيعيّة (التطعيم يثبت انتهاك النظام / التوازن الطبيعيّ أو الإلهيّ)، وأخيراً حجّة الحريّة (التطعيم – عندما يكون إجباريّاً يشكّل عقبة رئيسيّة أمام استقلاليّة الأفراد وحريّتهم)(16)، ومع لقاحات كوفيد 19 تظهر حجج أخرى تفرزها التشريعات الحديثة ويمكن تلخيصها بالموافقة الحرّة والمستنيرة والتركيز على إستقلاليّة المريض.

كلّ ذلك يشير إلى أنّ التطعيم ليس جديدًا بمفهومه وتاريخه، وأنّ معارضته تلازمه منذ ظهوره، وأنّ إلزاميّته تؤدّي إلى مقاومته، فتاريخ اللقاح هو بعيد عن أن يكون نهرًا

ساكنًا(17)، وهذا المفهوم المضطرب للتطعيم ومفهوم القبول الذي يتوافق بشكل أكبر مع نموذج التشيؤ الاجتماعي تستبدله منظّمة الصحّة العالميّة بمفهوم آخر هو التردّد التحصيني(18).

ب- التردّد التحصيني وإشكالاته:

تحدّد مجموعة الخبراء الاستشاريّة الاستراتيجيّة في منظّمة الصحّة العالميّة (SAGE) التردّد في التحصين بأنّه تأخير في قبول اللقاحات أو رفضها على الرغم من توافر خدمات التطعيم(19). يتأرجح هذ المفهوم بين القبول والرفض، ويشير إلى سلسلة متّصلة من التمثّلات والمواقف والسلوكات المتعلقة بالتطعيم(20). فالتردّد هو ظاهرة محدّدة السياق تختلف حسب الزمان والمكان واللقاحات، تتضمن بعض العوامل مثل التقليل من الخطر والراحة والثقة(21). يُنشىء هذا المفهوم تحدّيًا في احتواء الوباء ويساهم في عودة انتشاره، ويُعيق سياسة تحصين المجتمع.

ج- محدّدات التردّد في التطعيم بين أزمة الثقة والمعلومات المضلّلة.

إنّ التردّد في التطعيم هو ظاهرة مجتمعيّة تكمن وراءها مجموعة من المحدّدات على مستويات مختلفة اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة. تحدّد مجموعة (SAGE) محدّدات التردّد التحصيني من خلال ثلاث فئات: المؤثّرات الخاصّة باللقاح أو التطعيم أو قضايا محدّدة تتعلق مباشرة باللقاح وتطويره وعمليّة التطعيم، والمؤثّرات الفرديّة والجماعيّة أو التأثيرات الناجمة عن الإدراك الشخصي للقاح أو التأثيرات من قبل البيئة الاجتماعيّة، والمؤثّرات السياقيّة أو المؤثّرات الناشئة عن عوامل تاريخيّة أو اجتماعيّة - ثقافية أو بيئيّة أو صحيّة / مؤسسيّة أو اقتصاديّة أو سياسيّة(22).

كانت هذه الظاهرة تُنسب إلى الجهل أو اللامبالاة الجماعيّة. لكن أبحاث العلوم الاجتماعيّة تُظهر أنّه نادرًا ما يتم تأكيد فرضيّة الخوف غير العقلاني عندما يتعلق الأمر بالخلافات الصحيّة(23). ومن منظور علم الاجتماع يمكن لظاهرتين رئيسيّتين تفسير أو فهم الاهتمام المتزايد الذي يوليه الناس لإشارات الخطر الناتجة عن الجدل حول اللقاحات وبرامج التطعيم. الظاهرة الأولى تنبع أساسًا من أزمة ثقة كبيرة تجاه السلطات العامّة بشكل عام والسلطات الصحيّة بشكل خاص. والظاهرة الثانية تنبع من التحوّل الجذري في سوق المعلومات المرتبط بظهور الإعلام الإلكتروني في نهاية التسعينيّات، فإن الجمع بين هاتين الظاهرتين من شأنه أن يسهّل الانتشار السريع في المجتمعات للإشاعات والمعلومات المشكوك فيها أو الكاذبة أو التي لا يمكن التحقّق منها في الفضاء العام، وعلى وجه الخصوص نشر العديد من نظريّات المؤامرة(24).

تلازم أزمة الثقة حملات التطعيم منذ بدايتها وتستمرّ مع لقاحات كوفيد 19 وتظهر كمحدّد أساسيّ في هذا القرار السلوكي. يمكن فهم فكرة الثقة على أنها القبول المتفائل لحالة الضعف التي يقودنا فيها إلى الاعتقاد بأن أولئك الذين نضع ثقتنا بهم يهتمون بمصالحنا(25). يرتبط غياب الثقة بحالة عدم اليقين في استخدام اللقاح وفعاليّته وآثاره الجانبيّة المستقبليّة المحتملة، وبالسرعة غير المسبوقة التي يتمّ تصنيعه فيها، كما يكمن في التشكيك بأغراض سياسيّة واقتصاديّة تؤثّر في سلوك التطعيم.

إلى جانب عامل الثقة، تلعب البيئة الإعلاميّة دورًا لا يُستهان به في قرار التطعيم من خلال ما تنشره من أخبار مغلوطة ومزيّفة تُحدث تغييرًا في صورة اللقاح وتؤثّر في الموقف منه. فالتلفزيون والأنترنت والشبكات الاجتماعيّة هي عوامل تضخّم الحركات ضدّ التطعيم، وتؤثّر في السلوك الفردي والجماعي(26). ويساهم ظهور المنصّات الرقميّة في نشر المعلومات المتضاربة والمضلّلة ونظريّات المؤامرة والشائعات حول هذه اللقاحات، وفي خلق تيّارات من الآراء المعارضة للتطعيم، وفي فسح المجال أمام مناهضيه لنشر معلوماتهم الصحيحة وغير الصحيحة وعرض أخبارهم السلبيّة والإيجابيّة.

تستمرّ الروايات حول اللقاحات وحول آثارها المستقبليّة في الظهور خلال القرن الحادي والعشرين27)). من الأخبار المتداولة حول لقاحات كوفيد 19: إنّ لقاحات الحمض النووي الريبي ستؤدي إلى انتشار العقم(28)، ومع هذا اللقاح سيتمّ حقن البشربشريحة نانوية لمراقبة البشر، وإنّ شركات الأدوية هي التي تخلق الفيروس لبيع اللقاحات وتحقيق الثراء من خلال صحّة البشر(29). كما يسود الاعتقاد بأنّ أحد المتموّلين الكبار يستخدم التقنيّات لمراقبة الأشخاص وحرمانهم من حريّتهم(30)، وإنّ هذا اللقاح المستقبليّ سيتألف من عدّة مواد شديدة الخطورة، تهدف إدارتها ببساطة إلى إبادة 80٪ من سكان الكوكب(31)، وغيرها من الشائعات التي تعمّق الشعور بعدم الثقة وتزيد من المخاوف وتؤثّر في عمليّة التطعيم.

إلى جانب عاملَي الثقة والمعلومات، يبرز مع لقاح كوفيد 19 بعدٌ جديد للتردّد لا يمكن إغفاله وهو التسويق، فالبعض يتردد في أخذ اللقاح بسبب بلد المنشأ، والبعض الآخر يرفضه تحت ذريعة العلامة التجاريّة التي يحملها(32).

يجد مفهوم التردّد محدّداته أيضًا على المستويين النفسي والاجتماعي. على المستوى النفسي، تُظهر الدراسات أن التردّد في أخذ اللقاح كان مرتبطًا بشكل منهجي بمجموعة من العوامل المعرفيّة، أي التمثلات العقليّة المتعلّقة بالمخاطر الصحيّة، وكيفيّة تقليلها أو السيطرة عليها. ويظهر في تصوّر فعاليّة التطعيم، وإدراك شدّة المرض ومدى حدوثه، أو

الأعراف الاجتماعيّة المتصوّرة من حيث التطعيم(33).
أمّا على المستوى الاجتماعيّ، فإنّ الأفراد نادرًا ما يكونون معزولين بعضهم عن بعض، وهذا صحيح بشكل خاص في مجال السلوكات الصحيّة: فهم يشاركون في أشكال مختلفة من التفاعلات الاجتماعيّة التي تؤثر بشكل كبير على حياتهم والخيارات والقرارات المتعلقة بعلاج المرض أو الوقاية منه. وقد ثبت بالفعل في سلسلة من الدراسات أن سلوكات المهنيين الصحيّين ومواقفهم تلعب دورًا كبيرًا في قبول التطعيم أو رفضه(43).
يتأثّر سلوك التطعيم أيضًا بخاصّتين محدّدتين. أولًا العلاقة الوثيقة بين الطبيب والمريض، فالأطباء العامون يلعبون دورًا مهمًّا في أنظمة الوقاية بسبب اتّصالهم المتكرّر بالناس(35)، وغالبًا ما يتم الاستشهاد بالممارسين العامين كمهنيين موثوق بهم(36).
ثانيًا الديمقراطيّة الصحيّة. يلاحظ عالم النفس الأمريكي بول سلوفيتش Paul Slovic (1938) منذ أوائل التسعينيّات، أنّ انتشار النزاعات والخلافات المحيطة بقضايا المخاطر الصحيّة لا يرجع بالضرورة إلى جهل السكان أو لاعقلانيّتهم. بدلاً من ذلك، يجب أن يُنظر إليها على أنها آثار جانبيّة لإرساء الديمقراطيّة الملحوظ في المجتمعات، والتي تضخمت من خلال التقدّم التكنولوجي في مجال المعلومات والاتّصالات، فضلاً عن التغييرات الاجتماعيّة التي تؤدي إلى تآكل السلطة الطبيّة بشكل لا يمكن إصلاحه(37)، والتي تمنح المريض دورًا اجتماعيًّا جديدًا يتحوّل معه من مجرّد متلقٍّ للإرشادات إلى صانعٍ للقرار المتعلّق بصحّته.
وبهذا يظل التردّد بشأن اللقاح مفهومًا غامضًا وإشكاليًا بشكل أساسي لأنّه أوّلاً، يحشد في تصوّره عناصر نظريّة متباينة للغاية، تتعلّق على وجه الخصوص بالمعتقدات والمواقف وممارسات التطعيم. وثانيًا يميل إلى الجمع تحت نفس التسمية الأشخاص الذين من المحتمل أن تكون دوافعهم ومواقفهم فيما يتعلّق بالتطعيم غير متجانسة للغاية لأنّهم جزء من سلسلة متّصلة واسعة جدًا تمتدّ من القبول دون قيد أو شرط إلى معارضة أي أمر تحصين(38).

2- التطعيم الالزامي معضلة أخلاقيّة:

تعلن منظمّة الصحّة العالميّة أنّ التردّد في تلقّي اللقاحات يمثّل أحد أهمّ عشر تهديدات للصحّة العامّة39)). ما يشير إلى أنّ الخطر الذي يشكّله وباء كوفيد 19 على الصحّة يستمرّ إلى أن تتحقّق عمليّة التحصين الشامل أي بعد تحقيق مناعة القطيع وتطعيم نسبة كبيرة من أفراد المجتمع ضدّ هذا الوباء. يؤسّس هذا الواقع لمسؤوليّة مشتركة، ويُنشىء تحدّيًا للأفراد، ويضعهم أمام مسؤوليّةٍ جماعيّة وواجبٍ أخلاقي يُلزمهم بتلقّي

اللقاح لحماية أنفسهم وحماية المحيطين بهم، وبهذا الواجب تتحوّل إلزاميّة التطعيم إلى قاعدةٍ اجتماعيّة تحدّد سلوك الأفراد، وهذه القاعدة، حسب الفيلسوف الألمانيّ عمانوئيل كانط Immanuel Kant (1724–1804) من الممكن أن تصبح قانونًا عالميًّا، ومن القواعد التي تفي بهذا الشرط واجب عدم إلحاق الضرر بالآخرين، سواء عن طريق الفعل أو الإهمال(40).

إنّ التطعيم ليس فقط قضيّة صحيّة واجتماعيّة وثقافيّة فحسب، بل هو أيضًا قضيّة أخلاقيّة تدعو إلى التفكير بمواضيع متعدّدة كالحريّة والتضامن والمسؤوليّة. يفسّر الفيلسوف الألمانيّ يوناس هانسHans Jonas (1903 – 1993) هذه المسؤوليّة ويضعها على عاتق الفرد أوّلًا، ويرى أنّه يجوز اعتبار التطعيم جوهر الحماية الذاتيّة، لصالح أكبر عدد من الأشخاص. لأنّه من خلال حماية الذات، يستطيع المرء أن يقدّم لنفسه القدرة على حماية الآخرين، بالقدوة وكذلك بقوّة العمل(41).

ب_ إلزاميّة التطعيم والحريّة الفرديّة:

بالنسبة إلى عالم الأوبئة Geoffrey Arthur Rose (1926–1993) إنّ إحدى المشاكل الأساسيّة التي تواجه الوقاية هي أنّ تدابير الصحّة العامّة التي من المحتمل أن تجلب منافع جماعيّة مهمّة لا تهمّ الأفراد(42). يترّتب على الرفض الاجتماعي للقاحات عواقب تعود على الفرد والمجتمع معًا. لذلك، والتزامًا بالعقد الاخلاقيّ الذي يحفظ حقوق الإنسان، تفرض السلطات التطعيم الإلزامي لحماية الصحّة العامّة وتحصين المجتمع وبالأخصّ صحّة ألأشخاص الأكثر هشاشةً وضعفًا. لكنّ تطبيق هذه الإلزاميّة يؤثّر سلبًا على سلوك الأفراد، ويضغط على ديمقراطيّتهم، ويقيّد حريّتهم ويتجاوز استقلاليّتهم. فهل من المشروع أخلاقيًا تقييد حريّة الفرد وعدم احترام استقلاليّته؟

يقود هذا التساؤل إلى الاستفسار عن الغرض من إلزاميّة التطعيم وعن الظروف التي تبرّرها، ويدعو إلى التفكّر الأخلاقي بتأثير قرار الرفض المنبثق عن إرادة الأفراد على الصحّة المجتمعيّة، وبالمسؤوليّة المترتّبة على هذا الرفض، وإلى تحديد القيم التي ينطوي عليها النقاش في هذه المسألة أي حريّة الفرد واستقلاليّته وإرادته من جهة، ومصلحة المجتمع ومنفعته من جهة أخرى. فالقضية ليست صراعاً بين هذه القيم، ولكن بين أولويّة كلّ واحدة منها في سلّم القيم، فالبعض يعتقد أنّ الحريّة والاستقلاليّة هما أسمى من المصلحة العامّة، والعكس هو الصحيح عند البعض الآخر، فيرتبط قرار القبول أو الرفض بمدى فهم معاني هذه القيم.

ج- الحجج الأخلاقيّة للتطعيم الإلزامي:

تصبّ إلزاميّة التطعيم في مصلحة المجتمع، وبالمقابل تشكّل عقبةً رئيسيّة أمام حقوق الفرد فتضعه في مأزق. ففي هذه المسألة تتقاطع مصلحة الفرد مع مصلحة مجتمعه، وتتضارب القيم على مستوى مسؤوليّة اتّخاذ القرار، فتتعارض قيمة الاستقلاليّة مع قيمة المصلحة الاجتماعيّة، وتتواجه قيمة الإرادة الفرديّة مع مبدأ عدم الإيذاء، وتصطدم قيمة الحريّة مع مبدأ التضامن. فتتحوّل هذه الإلزاميّة إلى معضلة أخلاقيّة ويبرز مبدأ التحدّي الأخلاقي أي السعي إلى تحقيق الانسجام بين هذه القيم.

في مجتمعات تتطوّر فيها السياسات الصحيّة باتّجاه المنفعة، تستند تدخّلات الفاعلين في مجال الصحّة العامّة إلى النظريّات الأخلاقيّة المعياريّة التي تشكّل نظريّة النفعيّة واحدةً منها. هذه النظريّات هي مفهوم منهجيّ لما يجب علينا فعله وما لا يجب فعله أخلاقيًّا وفرديًّا وجماعيًّا، ويمكن لها أن توجّه عمليّة صنع القرار وأن تبرّر أو تقيِّم أخلاقيًّا الإجراءات والتدخّلات والسياسات العامّة(43). تضع هذه النظريّة معايير أخلاقيّة للسلوك، وتؤكّد مفهوم الإلزام وتبرّر فرض سلوك التطعيم بتحقيق المنفعة ومنع حدوث الضرر في المجتمع. فالأفكار النفعيّة تؤدّي إلى تطوير الصحّة العامّة والجانب المتعلّق بمناعة القطيع أنّها منفعة عامّة(44).

من منظور النفعيّة من الممكن تبرير التصرّف، في الحالات التي يكون فيها التعدّي البسيط على المصالح الفرديّة من شأنه أن يجعل من الممكن الحصول على مكاسب فائدة كبيرة جدًا للسكان(45). وفي هذا السياق يقول الفيلسوف النفعي جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (1806–1873) إنّ الهدف الوحيد الذي من أجله يمكن ممارسة السلطة بشكل شرعي على أي فرد من أفراد المجتمع المتحضّر، رغماً عنه، هو منع إلحاق الأذى بالآخرين. فمصلحته، سواء الماديّة أو المعنويّة، ليست ضمانًا كافيًا(46).

من خلال مفهوم ميل، يمكن تبرير إلزاميّة التطعيم بأنّها تمنع إلحاق الأذى والضرر بأفراد المجتمع. تنطلق هذه الحجة من مبدأ المنفعة العامّة، وتقديم الكلّ على الأجزاء ومعها يصبح التدخّل أخلاقيًّا والقرارات التي تتعارض مع إرادة الفرد مقبولةً، وتقييد حرّيته أمرًا مشروعًا، لأنّ هذا التقييد ليس بدون فائدة حقيقيّة(47)، بل يعود بالنفع على المجتمع بأسره من خلال تقليل تأثير الأمراض المعدية وتأمين الحماية الصحيّة على المستويين الفرديّ والجماعيّ.

تنسجم هذه الحجّة مع ما ينصّ عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن لعام

1789 في مادّته الرابعة بأنّ الحريّة تتمثل في القدرة على فعل كل ما لا يؤذي الآخرين: وبالتالي، فإنّ ممارسة الحقوق الطبيعيّة لكل إنسان لا حدود لها سوى تلك التي تضمن لأفراد المجتمع الآخرين التمتع بهذه الحقوق نفسها. ولا يمكن تحديد هذه الحدود إلا بموجب القانون(48). يؤكّد هذا الإعلان على حريّة كل فرد في فعل ما يشاء على أن لا يتسبّب بالضرر للآخرين، وأنّ القانون وحده هو الذي يحدّد الاستثناءات التي تسمح بتقييد هذه الحقوق، فترتبط حريّته بالمسؤوليّة تجاه الجماعة.

تتعلق مسألة إلزاميّة التطعيم بالجانب الإنسانيّ من الحياة الاجتماعيّة، وتفترض مفهومًا جديدًا للتضامن، وتوجّه سلوك الفرد نحو الواجب فتجعل كلّ فرد ملزمًا بتلقّي اللقاح في سياق الحفاظ على صحّة المجتمع. ومن هنا يمكن تبرير هذه الإلزاميّة بحجّة أخرى هي المصلحة العامّة. تنطلق هذه الحجّة من مبدأ حماية صحة الفرد من أجل حماية صحّة الآخرين فتضع الفرد أمام مسؤوليّة جماعيّة وتجعل حرّيته مرهونة بالسياق الاجتماعي. تشير هذه المسؤوليّة إلى استعداد الأفراد لحماية الآخرين من خلال تطعيم أنفسهم، في جهد جماعيّ لتحقيق مناعة شاملة. إنّه يرتبط بشكلٍ إيجابيّ بالجماعيّة (على عكس الفرديّة)، والتوجّه المشترك، والتعاطف، مما يشير إلى الرغبة في الحصول على التطعيم من منطلق مصلحة الآخرين(49).

تتأرجح مسألة التطعيم الإلزامي بين احترام حريّة الفرد من جهة، وحماية الصحّة العامّة من جهة أخرى، وتتنامى مسؤوليّته تجاه مجتمعه، ويصبح الالتزام بالتضامن مع الآخرين واجبًا. يرى الفيلسوف السكتلندي ألسدير ماكنتاير Alasdair Macintyre (1929)، أنّ الإنسان حيوان عقلانيّ تابع، فهو لا يعيش بمفرده، بل ضمن دائرة من الروابط الاجتماعيّة التي تلزمه بالمساعدة والتعاون والاعتماد المتبادل مع الآخرين، وتدعوه، ضمن إطار المسؤوليّة الجماعيّة، إلى التضامن مع جماعته وقبول اللقاح لتأمين حماية نفسه وحمايتها وتخفيف خطر الوباء عنهما.

يمكن تفسير التطعيم الإلزامي بدوافع ومصالح نفعيّة تمنع الفرد من أن يختار قراره، وتؤسّس لمسؤوليّة أخلاقيّة تجاه مجتمعه، وتجعل منه مسؤولًا عن صحّته وصحّة مجتمعه، وتدعوه إلى الإلتزام بالتطعيم لأنّه يصبّ في خانة الخير العام، وتدفع به إلى التنازل عن حرّيته لتحقيق المصلحة الاجتماعيّة، وتحثّه على تذويب إرادته في إرادة جماعته حفاظًا على العقد الاجتماعيّ بينهما.

ولتحديد متى يمكن هذه الاعتبارات الأخلاقيّة الحاسمة للصحّة العامّة أن تكون لها الأسبقيّة على الأهداف الأخرى أثناء أنشطة محدّدة لها، تمّ اقتراح خمسة شروط مبررة(50)، هذه

الشروط هي: الفعاليّة من النشاط، والتناسب مع النشاط، وضرورة النشاط، ومدى تمثيل النشاط بأقل قدر من التعدّي على الاعتبارات الأخلاقيّة الأخرى. وأخيرًا، القدرة لتبرير النشاط علنًا بطريقة شفّافة. نظرًا لأن أنشطة التطعيم هي مكونٌ رئيسي في العديد من برامج الصحّة العامة، يتمّ الاقتراح أن تندرج ضمن هذا الإطار الأخلاقي(51).

3- إلزاميّة التطعيم وإشكالاتها:

على الرغم من الاعتبارات الأخلاقيّة لإلزاميّة التطعيم، ومجموعة القيم التي تجسّدها والتي تتراوح بين التضامن والمنفعة العامّة والصالح العام، فهي تثير عدّة إشكالات.

تطرح هذه الإلزاميّة التساؤل حول توافقها مع مفهوم الديمقراطيّة الصحيّة وما ينطوي عليه من مبادىء أخلاقيّة فرديّة وجماعيّة. يعطي هذا المفهوم حقوقًا جديدة للمريض، ويجعل منه فاعلًا ومسؤولًا في إدارة صحّته، ويعترف بحقوق جماعيّة للمستخدمين تجعل منهم شركاء في عمل النظام الصحّي. فهل إلزاميّة التطعيم تفرض إلغاء هذه الديمقراطيّة واستبدالها بديكتاتوريّة صحيّة؟

يشير تاريخ الصحّة العامّة إلى الإلزام والإكراه والتعارض بين الحريّة الفرديّة والصحّة العامّة، لكنّ هذا التعارض يأخذ منحىً مختلفًا مع لقاحات كوفيد 19، حيث يتمّ ترسيخ هذه الحريّة بموجب قانون حقوق المرضى والموافقة المستنيرة. يعترف هذا القانون باستقلاليّة المريض وحريّته في اتخاذ القرار في أيّ تدخّلٍ طبّي، ويمنحه حقّ المشاركة في قرار العلاج والحق بالحصول على معلومات واضحة ودقيقة حول اللقاحات ليكون قادرًا على اتّخاذ قرارات مستنيرة، ويحثّ الطبيب على احترام إرادة المريض بعد تبليغه بعواقب قراره. ألا يتخطّى التطعيم الإلزاميّ هذا القانون متجاهلًا حقوق المريض؟

تتعارض إلزاميّة التطعيم مع مبدأ الموافقة الحرّة التي تنادي بها الهيئات الدوليّة، والتي تمّ التأسيس لها في قانون نورمبرغ نتيجة التجارب على البشر التي قام بها مجموعة من الأطباء. يشترط هذا القانون موافقة الفرد الطوعيّة لكلّ عمل طبّي ولإجراء البحوث السريريّة عليه. لكنّ لقاحات كوفيد 19 ذات الطبيعة التجريبيّة، تفرض على الفرد الامتثال لقرار التطعيم وتُرغمه بقبوله دون أن تترك له حريّة الموافقة. ألا تهمّش هذه الإلزاميّة الموافقة الحرّة وتضعها في خانة الوهم؟

يطرح التطعيم الإلزامي مسألة العلاقة بين الطبيب والمريض على بساط البحث. ففي عصر يُستبدل فيه نموذج العلاقة الأبويّة بنموذج آخر ليبراليّ يفتح المجال أمام المريض للنقاش ويجعل منه شريكًا في صنع القرار المتعلّق بصحّته، تظهر إلزاميّة التطعيم وتجعله

متلقّي للقرارات وتفرض عليه الالتزام بها وتمنعه من حقه في مناقشتها. ألا تكون هذه الإلزاميّة انغماسًا في الطب الأبويّ (52) وإحياءً للعلاقة الهرميّة التقليديّة؟

يدعو التطعيم الإلزامي إلى التفكّر بأحد أهم المبادىء الأساسيّة في الممارسة الطبيّة الذي حدّده ابقراط في كتابه الأوبئة «أوّلًا لا تؤذِ»، أو «لا ضرر ولا ضرار»(53). يدعو هذا المبدأ الطبيب إلى استخدام العلاجات الآمنة التي لا تشكّل ضررًا على صحّة المريض، ما يدعو إلى التساؤل حول لقاحات كوفيد 19 التي أصبحت إلزاميّة قبل التأكّد من مأمونيّتها، فهي لم تزل في مرحلة التجريب، والمختبرات التي تقوم بصنعها تتعهّد بمواصلة التجارب حولها وتزويد السلطات ببيانات جديدة عنها لمدّة عامين، والهيئات الرقابيّة لا تمنح الموافقة عليها ولكن تمنح إذن استعمالها في حالات الطوارئ. كما يثير التساؤل حول احتمال حدوث انعكاسات سلبيّة على صحّة الأفراد على المدى الطويل تُفقد هذه اللقاحات صفة الأمان. فالتوصية بلقاح جديد وإدارته مع دليل أمان غير مؤكد طويل الأمد على عدد هائل من الأشخاص الأصحاء يشكل تحديًا لوعي الأطباء الذين يجرؤون على التفكير في بعض الأسئلة التي تتجاوز الأمور الواضحة والفائقة»(54). فهل تتماشى إلزاميّة التطعيم مع احترام المبادىء الأخلاقيّة للطبّ؟

الخلاصة:

مقابل الاتفاق على التدابير اللازمة لإدارة أزمة كوفيد 19 ومواجهتها، يظهر الاختلاف في محاولة الخروج منها بواسطة اللقاحات. تتعارض الآراء حول التطعيم، وتتأرجح المواقف بين رفضه وقبوله، وتختلف التفسيرات حول الغرض منه. يتعامل البعض مع هذا السلوك على أنّه مشكلة فرديّة، لكنّه في الواقع قضيّة اجتماعيّة بل من أشدّ القضايا إرباكاً للوعي الاجتماعيّ، حيث يكتنف مسألة التطعيم إعضالًا كبيرًا وهو الرفض الاجتماعي لهذه الممارسة المليئة بالتصوّرات الفكريّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة التي تؤثّر تأثيرًا مباشرًا في بناء القرار المؤيّد أو الرافض لها.

لكنّ هذا الرفض لا يلبث أن يتحوّل إلى إلزام تقتضيه ضرورة تحقيق فائدة جماعيّة تتمثّل بحماية الصحّة العامّة. تنطلق هذه الإلزاميّة من اعتبارات أخلاقيّة تنطوي على تجاوزٍ حتمي لبعض القيم كالحريّة والاستقلاليّة والإرادة، وتنتج عنها قضايا تتوافق مع متطلّبات الصحّة العامّة كالتضامن والمنفعة والمصلحة العامّة التي تفرض على الفرد مراعاتها قبل اتّخاذ القرار، وتجعل تقييد الحريّة أمرًا مشروعًا غير قابل للجدل، والإلتزام بالقواعد المفروضة ضرورةً، والتقيّد بقوانين الصحّة العامّة واجبًا، والتحكيم بين هذه القيم ومقتضيات الصحّة العامّة أمرًا لا بدّ منه. فهل التوّصل إلى فهم موضوعيّ للاعتبارت

الأخلاقيّة والاجتماعيّة، وإدراك سليم للواقع الصحّي يؤثّران في فهم سياسة التطعيم وتعزيز قبولها لينشأ موقف اجتماعي من التطعيم يختلف عما سبقه؟

الهوامش:

1- Africa CDC & African Union. (2021). Virtuel meeting on the African Covid–19 vaccine financing and deployment strategy(Virtual meeting), cosult´ le 14/2/2021 de pendocs.ids.ac.uk/opendocs/bit–stream/handle/20.500.12413/16580/SSHAP_Briefing_Perceptions_de_a_vaccination_contre_la_covid–voir Saliou Pierre, Bertrand Jean Jacque . "Les sentinelles de la vie, le monde des vaccins : sommes–nous pr^tes vacciner la plan te ?» Edition Albin Michel, Paris, 2006.

2- voir Saliou Pierre, Bertrand Jean Jacque . « Les sentinelles de la vie, le monde des vaccins : sommes–nous pr^tes vacciner la plan te ?» Edition Albin Michel, Paris, 2006.

3- Raude, Jocelyn, «Covid–19: la nouvelle strat´gie vaccina–le est une obligation qui ne dit pas son nom», consult´ le 9/3/2022 de https://www.francetvinfo.fr/sante/maladie/coronavirus/vaccin/covid–19–la–nouvelle–strategie–vaccinale–est–une–obligation–qui–ne–dit–pas–son–nom–selon–un–sociologue_4700707.html

4- Raude, Jocelyn, «Covid–19: la nouvelle strat´gie vaccinale est une obligation qui ne dit pas son nom», op.cit

5- Emmanuelle Seris, « Le vaccin obligatoire menace–t–il les libert´s individuelles? », 2021, consult´ le 18/2/2022 de https://www.capital.fr/economie–politique/le–vaccin–obligatoire–menace–t–il–les–libertes–individuelles–1411504

6- Raude, Jocelyn, «Covid–19: la nouvelle strat´gie vaccinale est une obligation qui ne dit pas son nom», op.cit

7- Voir Gregory A. Poland &, Robert M Jacobson. (2001), « Un–

derstanding those who do not understand : a brief review of the anti-vaccine movement », Vaccine, Vol. 19, n°17-19, 2001, pp. 2440-2445 ; Robert M. Wolfe et, Lisa K Sharp, « Anti-vaccinationists past and present », British Medical Journal, Vol. 325, 24 Aoˆt 2002, pp. 430-432.

8- Dawson A,"Herd Protection as a Public Good: Vaccination and Our Obligations to Others". In: Dawson A, Verweij M (eds.). Ethics, Prevention, and Public Health oxford, Clarendon Press, 2007 160 -178

9- Flanigan, Jessica, "A defense of compulsory vaccination",HEC Forum, 2014, 26: 5-25

10- D´finitions : vaccination - Dictionnaire de français Larousse (Internet). (cit´ 5 f´vrierj 2018). Consult´ le 8/3/2022 de http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/vaccination/80863

11- Moulin, A.M. « Premiers vaccins, premi res r´ticences ». Pour la Science. 1999;264:12-15

12- Guay M., E. Cadieux, J. D´silets, P. Cl´ment, C. Vanier, S. Briand, J. Lemaire, C. Michaud, E. Dub´, C. Boulet, N. Boulianne, and M. Landry. 2015. «Quel est le meilleur mode d'organisation de la vaccination des enfants de 0-5 ans au Qu´bec? », Enquˆte aupr s des parents ». Quebec: Institut national de sant´ publique du Qu´bec. En r´daction.

13- Kulig, J.C., C.J. Meyer, S.A. Hill, and C.E. Handley. 2002. "Refusals and Delay of Immunization within Southwest Alberta: Understanding Alternative Beliefs and Religious Perspectives." Canadian Journal of Public Health 93 (2): 109-12.

14- CERMES, «Libert´s individuelles et sant´ collective-Une ´tude socio-historique de l'obligation vaccinale », nov. 2004, p.p 8, 11.

15- Wolfe, M.R., and K.L. Sharp. 2002. "Anti-Vaccinationists Past

and Present.” BMJ: British Medical Journal 325 (7361): 430–432.

16- Bull. Acad. Natle M´d., 2016, 200, no 2, 199–209, s´ance du 2 f´vrier 2016, consult´ le 1/2/2022 de https://www.academie-sciences.fr/pdf/conf/colloque_210317_supp2.pdf

17- Voir Zylberman, P. «Temp^tes microbiennes: essai sur la politique de s´curit´ sanitaire dans le monde transatlantique», Gallimard, 2013.

18- Voir Moulin, Anne-Marie, Thomas, Gaetan, «L’h´sitation vaccinale, ou les impatiences de la sant´ mondiale », 2021, consult´ le 29/2/2022 de https://laviedesidees.fr/L-hesitation-vaccinale-ou-les-impatiences-de-la-sante-mondiale.html

19- Burki, Talha “Vaccine misinformation and social media”, consult´ le 12/2/2022 de https://www.thelancet.com/pdfs/journals/landig/PIIS2589-7500(19)30136-0.pdf

20- Monnais, L. (2019). «Vaccinations : le mythe du refus. Montr´al » : Presses de l’Universit´ de Montr´al.

21- R´sum´ des conclusions et recommandations du SAGE de l’OMS sur la r´ticence la vaccination, consult´ le 9/2/2022 de https://cdn.who.int/media/docs/default-source/immunization/demand/summary-of-sage-vaccinehesitancy-fr.pdf?sfvrsn=3568e6aa_2

22- MacDonald NE, Eskola J, Liang X, Chaudhuri M, Dube E, Gellin B, et al. Vaccine hesitancy: Definition, scope and determinants. Vaccine. 2015;33(34):4161-4.

23- Voir Raude, Jocelyn, “L’h´sitation vaccinale: une perspective psychosociologique”, Bull. Acad. Natle M´d., 2016, 200, no 2, p. 199–209, s´ance du 2 f´vrier 2016

24- Bronner, G. «La d´mocratie des cr´dules», Paris, PUF, 2013

25- Hall, M. A., Dugan, E., Zheng, B., & Mishra, A. K. Trust in physicians and medical institutions: what is it, can it be measured, and

does it matter?. Milbank Quarterly. 2001;79(4):613-639.

26- Bodemer, N., Muller, S.M., Okan, Y., Garcia-Retamero, R., Neumeyer-Gromen A. (2012). "Do the media provide transparent health information? A cross-cultural comparison of public information about the HPV vaccine". Vaccine, 30(25), 3747-3756. doi: .1016/j.vaccine.2012.03.005

27- Geoghegan, S., O'Callaghan, K. P., & Offit, P. A. (2020). "Vaccine Safety: Myths and Misinformation". Frontiers in Microbiology, consult´ le 14/3/2022 de https://doi.org/10.3389/fmicb.2020.00372

28- Gutierrez, Nicolas, "covide- 19: les vaccins ont-ils un impact sur la fertilit´", consult´ le 1/3/2022 de https://www.sciencesetavenir.fr/sante/grossesse/covid-19-les-vaccins-n-ont-aucun-impact-sur-la-fertilite_161013

29- Voir Rousseau, Christian, "vaccins pourquoi tant de th´ories complotistes et de fantasmes»? consult´ le 29/3/2022 de https://www.rtbf.be/article/vaccins-pourquoi-tant-de-theories-complotistes-et-de-fantasmes-10775748

30- Voir Rousseau, Christian, «vaccins pourquoi tant de th´ories complotistes et de fantasmes»? op. cit

31- Barthelemy, philippe, "Un vaccin fait pour tuer... les th´ories complotistes sur l'´pid´mie inondent les r´seaux», consult´ le 20/3/2022 de https://www.capital.fr/economie-politique/un-vaccin-fait-pour-tuer-les-theories-complotistes-sur-lepidemie-inondent-les-reseaux-1369975

32- Voir Chaney, Damien, « Comment des ph´nom nes marketing jouent un r^le sur l'h´sitation vaccinale », consult´ le 2 mai de https://www.lejdd.fr/Societe/Sante/covid-19-comment-des-phenomenes-marketing-jouent-sur-lhesitation-vaccinale-4086545

33- Voir Yaqub O, Castle-Clarke S, Sevdalis N, Chataway J., "At-

titudes to vaccination: A critical review”. Soc. Sci. Med. 2014;112:1–11.

34- Dub´ E, Laberge C, Guay M, Bramadat P, Roy R, Bettinger JA. “Vaccine hesitancy: An overview”. Hum. “Vaccines Immunother”. 2013;9(8):1763–1773

35- McIlfatrick S, Keeney S, McKenna H, McKarley N, McElwee G, Investigating the role of the general practitioner in cancer prevention: A mixed methods study> BMC Fam Pract, 7mai 2013

36- Royal College of Physicians. Trust in profession 2008: Public awareness of trust in profession 2008. Disponible sur https//www.ipsos,com/sites/default/files/migrations/en-uk/files/assets/docs/worcester_trust-in-professions-computer-tables_%202008.pdf

37- Slovic, P., “Perceived risk, trust, and democracy. Risk analysis”,1993;13(6):675–682.

38- Peretti-Watel, P., Larson, H., Ward, J., Schulz, W., Verger, P., “Vaccine hesitancy: clarifying a theoretical framework for an ambiguous notion”. PLoS Curr. Outbreaks, 2015.

39- WHO. (2019), “Dix ennemis que l’OMS devra affronter cette ann´e”, consult´ le 10/3/2022 de https://www.who.int/fr/news-room/spotlight/ten-threats-to-global-health-in-2019

40- T´taz, Jean-Marc, «Pourquoi la vaccination contre le covid est un devoir moral, aussi et surtout pour les chr´tiens», 2021,consult´ le 25/3/2022 de https://www.reformes.ch/blog/jean-marc-tetaz/2021/08/pourquoi-la-vaccination-contre-le-covid-est-un-devoir-moral-aussi-et

41- Voir Joly-Li jie., «D’une M´decine Cumulative une M´decine Int´grative », Hegel, 2016/4 (n°4), pp. 390,399

42- Voir Rose, G.” The strategy of preventive medicine”, Oxford University Press, 1992118

43- Voir Dawson, A. (2010). "Theory and practice in public health ethics: a complex relationship". Dans S. Peckham et A. Hann (dir.), Public health ethics and practice (p. 191–209). Bristol : The Policy Press.

44- Voir Dawson A,"Herd Protection as a Public Good: Vaccination and Our Obligations to Others". In: Dawson A, Verweij M (eds.). ibi–dem 160 –178

45- Beauchamp, T. L. et Childress, J. F. (1994). "Principles of bio–medical ethics". Fourth edition. Oxford : Oxford University Press.

46- Voir Diekema DS, Marcuse EK., "Ethical issues in the vac–cination of children". In: Bayer R, Gostin LO, Jennings B, Steinbock B, (editors). "Public Health Ethics: Theory, Policy and Practice". New York, NY: Oxford University Press; 2007. p.279–288.

47- Flanigan, Jessica, "A defense of compulsory vaccination",HEC Forum, 2014, 26: 5–25

48- Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, consulte le 5/5/2022 de https://www.conseil– constitutionnel.fr/le–bloc–de–constitutionnalite/declaration–des–droits–de–l–hom–me–et–du–citoyen–de–1789

49- Betsch C, Schmid P, Heinemeier D, Korn L, Holtmann C, Böhm R. Beyond confidence: "Development of a measure assess–ing the 5C psychological antecedents of vaccination". PLOS ONE. 2018;13(12):e0208601. Available at: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0208601

50- Voir Childress JF, Faden RR, Garre RD, Gostin LO, Kahn J, Bonnie RJ, et al. "Public health ethics: mapping the terrain". J Law Med Ethics. 2002;30:170–8

51- Alvin Nelson El Amin, MD, MPH,1 and al, "Ethical Issues Concerning Vaccination Requirements", Public Health Reviews,

Vol. 34, No 1, consult´ le 2/4/2022 de https://publichealthreviews.biomedcentral.com/track/pdf/10.1007/BF03391666.pdf

52- Devos, philippe, «Vaccination obligatoire car "primum non nocere", consult´ le 4/4/2022 de ttps://www.lejournaldumedecin.com/magazine/vaccination-obligatoire-car-primum-non-nocere/article-normal-57851.html?cookie_check=1648761601

53- Van Rostenberghe H., « Primum non nocere », Malays J Med Sci. 2021;28(1):122-124 » consult´ le 10/5/2022 de https://www.researchgate.net/publication/349571454_Primum_Non_Nocere.

54- Marco Mancinetti , Daniel Hayoz, « Primum non nocere", Revue medicale Suisse, DOI: 10.53738/REVMED.2021.17.749.1487 consulte le 1/5/2022 de https://www.revmed.ch/revue-medicale-suisse/2021/revue-medicale-suisse-749/primum-non-nocere

د. ريم هاني عرنوق

مهجع نساء رقم ٢



رواية

ملامح كردية في الشعر العربي المعاصر (قصائد عن حلبجة نموذجًا)

سامية السلوم

شاعرة حائزة على الجائزة الأولى فئة الشعر في كلية الآداب الجامعة اللبنانية في مهرجاني بيروت عاصمة الثقافة العربية وبيروت عاصمة عالمية للكتاب
أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية
أستاذة محاضرة في مركز اللغات والترجمة وكلية التربية

تمهيد:

كانت حلبجة، أحد الجراح الجمعية في تاريخ معاناة الكرد، وكان لهذا الجرح أثره في الشعر العربي الحديث المكتوب بأقلام كردية، وهذا الشعر هو نفسه الشعر الكرديّ المكتوب باللغة العربية (من زاوية الشعراء الكرد)، لأنه يتناول قضايا كردية بلغة عربية؛ وقد تناولتْ جرحَ حلبجة أقلامُ الشعراء الكرد ورفعت صوت الضحايا، وكان لكلّ شاعر طريقته في التعبير عن المأساة، وكان الحدث الموت الجماعي محور القصائد، ولعلّ هذه القصائد رسائل أدبيّة تواجه الموت الجماعي بترجمة الروح الكردية إلى اللغة العربية، فتُظهر ثقافة الكرد، حيث نجد لونًا جديدًا في معالجة موضوع الحرب، في دراستنا لملامح الثقافة الكردية في قصائد عربية تناولت مجزرة حلبجة، ونرى أنّ أهم هذه الملامح، يمكن تسهيل رصدها إذا وضعناها في إطار مواجهة حدث الموت الجماعي الواقعي، بإنقاذ صورة الذات الجماعية الكردية، في الإبداع، ممثّلةً الحياة بمظاهرها المميِّزة لأصحابها، وعلى ذلك سنرى صورة الذات كيف تجلّت بالمزج بين اللغتين العربية والكردية على صعيد اللفظة وعلى صعيد السياق، ومن خلال تضمين القصائد ثقافة الأكراد المتعلقة بإرث ثقافي تتوارثه الأجيال، من أسماء شخصيات وأسماء مناطق وأسماء مناسبات تميّز الأكراد عن محيطهم، وقد يرتبط الإرث

الثقافي بمعتقدات دينية خاصة أو برموز أسطورية تحمل ثقافة حياة الأكراد، وتضيف جديدًا إلى المكتبة العربية بطريقة تقديمها المميزة شعريًّا؛ إذ تدخل ضمن سياق عربي وتتماهى بالنص العربي، وبذلك أظهر الشعراء الكرد طريقة تعامل الكردي مع الموت، من خلال ثقافته ثقافة الحياة... وكلّ ذلك في إطار إنقاذ حياة الصورة الكردية من الزوال نتيجة محاولات الإلغاء، وسنحاول توضيح ذلك بالتفصيل:

1. إظهار ازدواجية اللغة الكردية العربية في تركيب الكلمة:

يستخدم الأكراد، في كتابتهم لغتَهم الأم، الحروف اللاتينية، مع بعض الإشارات التي تمّت الكتابة بها في القرن الماضي، أو يستخدمون الحروف العربية، سواء أكانت هذه الحروف (العربية) أصيلة في ثقافتهم(1) أو دخيلة عليها(2)، مع بعض الاختلافات والإشارات المميزة(3)، وقد استخدم بعض الشعراء الكرد هذه الطريقة في كتابتهم قصائدهم العربية موضوع دراستنا، بتطعيم الكتابة العربية بحرف فارسي للفظ الكردي الصحيح لكلمة "حلبجة"(4)، حيث استخدم بعض الشعراء حرف الجيم الفارسي "چ"، وهو "الحرف الثامن من الألفباء الفارسية"(5)، تحته ثلاث نقاط، فاللفظ "حلبلأة" كردي في سياق عربي، للتعبير عن خصوصية الأكراد الناطقين باللغة العربية، ولعلهم بذلك لا يستخدمون اللغة العربية للتعبير عنهم بخصوصيتها، بل يخرجونها من ذاتها للتعبير عن الكرد، في محاولة منهم لمواجهة الموت المسلّط على جماعتهم بانتزاع الحياة بالكلمة المعبرة عن صرختهم، التي تلفظ جيم حلبجة لفظًا يجمع الجيم والشين في حرف واحد، كما يبدو للقارئ العربي، ونقرأ الكردية في سياق القصائد المكتوبة بالعربية، عن مأساة "حلبجة"، ومن هؤلاء الشعراء من كانت اللفظة "حلبلأة"، في عنوان القصيدة، كما في متنها مثل:

– الشاعر "زردشت محمد"(6) كان عنوان قصيدته "حلبلأة"، يقول فيها:

"إلى كل الوجوه المصلوبة بالحديد والرماد، المدماة بألواح الموت والكيمياء

نحمل زهراتنا المغطاة بالندى والعطر ونقول:

"لحلبلأة سلاماً.. حلمًا.. عطاء

لحديد يسلب الذاكرة والحلم من الأرض

ويكفن الجسد بالأسيد لحوماً تلفظها الوحوش..."(7)

– والشاعر شينوار إبراهيم(8) أيضًا كان عنوان قصيدته "حلبلأة"، يقول فيها:

"حلبلأة سحابٌ،

عواصفُ رعدٌ
مطرٌ أسودُ
تمسحُ لحْنَ أغنيةٍ منسيةٍ..
بيْنَ الصّفحَاتِ
سقوفُ أكواخٍ ضائعةٍ
لَمْ تكتبْ بعدُ..ً"(9)

– والشاعر ديدار عبد القادر(10) كان عنوان قصيدته "لماذا حلبلاًة مرة أخرى؟"، يقول فيها:

"يا ابنة الشمس..
من قال إن الموت قد مات؟.."(11)

– والشاعر زياد الأيوبي(12) كان عنوان قصيدته "حلبلاًة وسؤال"، يستنكر القتل الجماعي، يقول:

"هل يغضبك قرارُ حلبلاًة..."(13)

– ومن الشعراء من نشر في كذا مكان للنشر، مثل الشاعر فوزي الأتروشي(14)، والشاعر إبراهيم اليوسف(15):

– كان عنوان قصيدة الشاعر فوزي الأتروشي "حلبجة الوشم الأبدي"، كما وردت في ديوانه "أشعار لا تبكي"(16)، وقد نشرها لاحقًا تحت عنوان "حلبجة الوشم الأبدي في الضمير العالمي"(17)، وقد وردت الكتابة عربية في الديوان (حلبجة بالجيم العربية تحتها نقطة واحدة)، أمّا في المتن فقد وردت الجيم تحتها ثلاث نقاط، يقول:

"وحلبلاًة الحسناء سوف تظلُّ للعشاق آلهةً
وإن تاهوا فهي الحبيبة والمزارْ"(18)

– وكان عنوان قصيدة الشاعر "إبراهيم اليوسف" "حلبجة ترحب بكم"(اللفظ مكتوب بالجيم العربية)، في ديوانه "عويل رسول الممالك"(19)، وفي موقع "كلكامش" كان عنوانها "حلبلاًة ترحب بكم" (بحرف "ڵ" أي بثلاث نقاط)(20)؛ وعند سؤال الشاعر عن الأمر تمنّى لو كان لديه وقت نشر الديوان إمكانيات الكتابة باللفظ الكردي الصحيح الوارد في الموقع الإلكتروني المذكور آنفًا، ونورد ذلك تأكيدًا على إظهار هوية الكلمة الكردية في السياق العربي المعبّر عن الفاجعة الإنسانية الكردية، يقول الشاعر:

"حلبجة جاءت على وجهها
على وجوهنا راحت حلبجة

حلبجة بادت بنا. حلبجة باءت بنا
حلبجة عادت دوننا:
عمّروا الأشداق بالترقب
والكلام
هي ذي المرأة مترملة
جاءت تنفخ في الألوان
وتقول سلامًا...“(21)

– ومنهم من جاءت كلمة ”حلبلأة“، فقط، في نص القصيدة، مثل الشاعرة ”بريزاد شعبان“(22)، قصيدتها عنوانها ”أنحني لكم خمسة آلاف مرة“، أي على عدد الضحايا، وفي نص القصيدة وَرَدَ:

”عد يا شيخي الجليل...
واجلب معك تحيات اللّه لحلبلأة“(23)

2- **إظهار ازدواجية اللغة الكردية العربية في تركيب العبارة:**

فقد يكتب الشاعر كلماتٍ بلغة كردية بأحرف لاتينية ضمن سياق عربي، أو بلغة كردية بأحرف عربية ضمن سياق عربي، مثل:

– الشاعر طه خليل(24) الذي كتب كلمة كردية بحرف لاتيني (”kcnitrigvaç“) (25) وهي اسم لعبة من لعب الأطفال هي لعبة الاستغماية (الغميضة)، يكتبها كما يسميها الأطفال الكرد، ويظهر المعنى من خلال السياق العربي الذي وردت فيه، يقول: ”ارتطمت الشوارع بناسها.. أطفال كانوا يلعبون ”kcnitrigvaç“.. كان فريق يغمض عينيه.. وآخر يختفي.. ثم.. أغمض الجميع عيونهم.. وتساووا في اللعب..“(26)

– الشاعرة بريزاد شعبان كتبت بالحرف العربي (لى لى، لو لو) لكن الكلمة كردية، معبّرة عن ثقافة أهلها، أي اللفظ ليس عربيًا فصيحًا، فلفظ الألف المقصورة قريب من لفظ بعض اللهجات التي تميل الألف، وتلفظها مثل صوت (A) الإنجليزية، أمّا الواو فلفظه يشبه حرف الواو السرياني في لغات الشرق، والذي يشبه صوت (O) في الإنجليزية. والدلالة بحرفيّتها كردية، وردت في الأغاني التراثية الكردية (لعيشه شان ومحمد عارف جزري، وغيرهما)(27)، فتمّت الاستعانة بالنواح على الطريقة الكردية بأن يقول النائح ”لى لى“ و”لولو“، للتعبير عن الألم والندبة الممزوجة بالعتاب وفق لغة الكرد الشفهية، وهذا الندب يقابل في اللغة العربية ما يقال في المواويل النادبة، مثل ”أوف ويلي“(28)،

تقول الشاعرة بريزاد:

"عودي يا مولاتي يا سيدة حلبجة...
ودندني لى لى ولولو مع غفوة المهد
غني يا مولاتي للنائم فيه..."(29)

- والشاعر ديدار عبد القادر في قصيدته "لماذا حلبجة مرة أخرى؟" يستخدم اللفظة "لولو" في الرثاء، يقول:

"يا للمراثي
يسح (البلبان) فيها مطرًا حارقا
إنه الفطام القسري للحملان
يثغو ناشجا..
هي لولو... هي لولو...
فيا للمراثي
ويا للألم؟!..."(30)

وفي القصيدة نفسها نجد الشاعر يورد صرخة "هوارَ" بمعنى "النجدة"، أو أغيثوني"، باللغة الكردية، في سياق عربي للتأكيد على عمق الصرخة من منبتها، يقول:

"إنها مواسم الجلجلة
وقوافل المراثي
تطحن الهشيم..
هوارَ... هوارَ..."(31)

3- ذكر أسماء كردية في سياق عربي:

قد يذكر الشعراء أسماء مناطق كردية أو شخصيات كردية في سياق عربي في قصائدهم، وهذه الأسماء تضع القارئ أمام نصوص تشبه النصوص المترجمة إلى العربية مع الاحتفاظ بأسماء الشخصيات وأسماء الأمكنة للحفاظ على هوية النص الأصلي، مثل:

- الشاعر طه خليل الذي يفعم قصيدته بالأسماء الكردية حتى يصل إلى درجة البعد عن الشعرية أحيانًا، كما في قوله عن تأثير كاوا الحداد البطل الأسطوري الشهير الذي أشعل النار في مناطق الأكراد(32):

"يومها كان همرين آغري، شيرين، بشتكوه، بوطان، شنكال(33) ينفض تينه، فيرتمي الرجال المتيبسون، وترتمي الأرض، وهندسة الكلام، رصانة اللبلاب وتسلقه.!"(34)

وكان همه تقديم صورة تاريخية جغرافية بشرية شاملة للأكراد، ينقذها من الموت ويعطيها حياة في قصيدته، يحكيها لابنته حلبجة التي هي المدينة حلبجة، التي أبيدت في المجزرة، لينقل لها تراثه الكردي الذي انتقل بالتواتر شفاهية، فيعتمد أسلوب القصص الشعري، ونجده يبدأ بذكر شخصيات كردية، بدءًا من الماضي الأسطوري، بمناداة جلجامش بطل الملحمة الشهيرة، ليظهر عظمة الذات وعراقتها وهي صاحبة الحضارة الكردية، وعظمتها تُظهر مدى فداحة خسارتها، يقول:

"فكان الأولون..! وكان جلجامش يتعرى في ظلك..!

إيييييييييه يا جلجامش.! لمن أعطيت أسهم مدينتنا..؟"(35)

ويذكّر بحضارة موجودة قبل الديانات التوحيدية، فيذكر زرادشت مؤسس الديانة الزرادشتية، يقول:

"وزرادشت ذاهل بقامة أبناء عنيفين..!"(36)

وينتقل إلى الدين التوحيدي الإسلامي ليظهر أهمية الكرد من خلال الناصر صلاح الدين الأيوبي، وما قدّمه للعرب، يقول:

"أعدنا الوضوح في القدس.. وخرج صلاح الدين الكردي(37) المعمم بمحمدية لم يرتق إلى وهجها من المهاجرين والأنصار إلا ظل ظليل يكاد يمتحن الرسل السابقين والقادمين..!"(38)

ويذكر الجمهورية الكردية مهاباد(39)، كما يذكر الرمز الأدبي الشاعر الكردي المشهور "جكرخوين"(40) الذي ما زال الكرد يحتفلون بجائزته للإبداع، وكذلك الشاعر المشهور هجار(41)، يقول:

"حجل لمهاباد ودمها

حجل لقصائد زغردها جكرخوين وهجار.."(42)

ويذكر نهر آراس(43) ومدينة حاج عمران(44)، والقاضي محمد الزعيم الكردي الذي كان رئيس جمهورية مهاباد، يقول:

"لقد فر الرجال— يا حلبجتي .

تلفحوا آراس.. رمموا حاج عمران وظل القاضي يعلن محاكمة روحه أمام الجلادين.."(45)

ويصل الشاعر إلى الماضي القريب لكردستان فيذكر الزعيم الكردي مصطفى البرزاني(46)، الذي توجّه بعد انهيار مهاباد، "إلى الاتحاد السوفييتي مع 500 من مسلّحيه سيرًا على الأقدام مجتازين حدودًا جبلية وعرة في إيران وتركيا حيث واجهوا عقبات كثيرة في طريقهم وصولاً إلى الحدود الأذربيجانية السوفييتية وبقوا هناك عشر

سنوات"(47)، يقول:

"ياااااا حلبجة.!

أكثر من عشرين حربًا أشعلها العجوز البرزاني.. راميًا السنوات العجاف وراء عمامته.. وكانوا خمسمائة وبضعة رجال يرفون الأرض بين دول أربع.. من برزان إلى موسكو مليئين بدخان الطائرات.. وأعطتهم موسكو ثلجها...! وبقايا بارود..

كانوا كلما وزعتهم قطارات الشيوعيين، يجمعهم البرزاني بأغنية أو بقايا بارود في غليونه..!"(48)

ويربط بين مجزرة حلبجة ومجزرة مخيم زيوه(49)، يقول:

"ضعي أشياءك حيث القتلى..

ضعي رأسك على صدر زيوه ونامي..

فلا نامت عيون الطغاة!"(50)

وفي كل الأسماء في قصيدة الشاعر نجد غنى في الثقافة الكردية قد يبعد أحيانًا عن الشعرية، لكنه صرخة بحجم وجود الشاعر الذي سمّى ابنته حلبجة، وكما كانت حلبجة الأرض كانت حلبجة الصبية ضحية القتل التعسفي، الذي يتناوله الشاعر على طريقته الخاصة، ليضيف إلى القارئ العربي، عملًا شبه موسوعي يعرّفه من خلاله على وجود الكرد من الأسطورة إلى الواقع، يُظهِر فيه على طريقته الصورة الذاتية الكردية في مرآتها.

— والشاعر سليم بركات (51) الذي يذكر جبل سنجار وجبال طوروس وجزيرة بوطان، وهي مناطق كردية يضعها في سياق عربي، يقول:

"يا لـ"سنجار"، الراكض إلى طوروس؛ يا لـ"جزيرة بوطان":

معاقل شفيفة، وأسوار كالأيدي تتلقف اللؤلؤ،

وهياكل تكمم الريح"(52)

— والشاعر إبراهيم بركات(53) يُظهر تكامل المناطق الكردية في الألم الواحد، والشاعر هو ابن القامشلي، الذي يذكر في سياق عربي شعري اسمَ مدينته باللغة الكردية المكتوبة بالعربية "قامشلو"، يقول:

"أنت الطريد،

والحجل يصطاد ماء وجهكَ

ليتوضأ آذاركَ كما أنت،

من دمٍ ولهبٍ ونار،

يتلمّس آذاركَ قمر "قامشلو" في يومه الثاني عشر"(54)

– والشاعر فوزي الأتروشي، أيضًا، يذكر عددًا من مناطق الكرد "وان"، "بوطان"، ليغمرها بالحب وينقذها شعريًّا من الزوال، هي الأخرى، ويوحي بقصة العشق الكردية الشهيرة "مم وزين" حيث ضريح العاشقين محجة زوار المنطقة، ونذكر أنّ قصة العشق المشهورة "مم وزين"، توازي قصة "قيس وليلى" العربية و"روميو وجولييت" الأجنبية الأوروبية، يقول:

"والحب بقلبي أقوى من هذا السمِّ القاتل
وغداً سأزور بحيرة (وان)
وسأغسلُ كل جراحاتي ...
وأزورُ ضريحَ العشقِ الكورديِّ المدفونِ هناك
بحضن جزيرة بوطانْ"(55)

– والشاعر جليل حيدر يذكر أسماء أماكن (قرية سيروان، قرية زيوه وبيره مكرون)، وأسماء شخصيات كردية مستمدة من التراث الكردي أو العربي الإسلامي وهذا المزيج من الأسماء العربية والكردية يميز مجتمع الأكراد، وكانت هذه الشخصيات في حاضر المجزرة (شلير وهيوا والخال رستم...) وقد يعطيها بعدها الواقعي أو يرفعها إلى التجريد، لكنه في الحالين يحفظها في شعره، يقول:

"أعرف الضحية الأولى في قرية سيروان
لكن النوروز الأسود= حلبجة
وجبل قنديل مطعون في الرئتين..
أين العصاة الفاتنون يعاندون السماء
بين قرية زيوه وبيره مكرون؟
أين شلير وهيوا والخال رستم والرعد الهادر
في الجبال بعد عشية الدمع؟(56)

4- إعلان الانتماء الكردي صاحب الألم:

هذا الانتماء هو انتماء إلى الجماعة التي قد يحلم كلّ أفرادها بأن لهم وطنًا ينتمون إليه في الجغرافيا التي تقسم حدود البلدان على الأرض؛ ووطنهم غير موجود خارج أوراق الحالمين، كما يعبر عن ذلك الشاعر إبراهيم اليوسف فيُظهر الذات الكردية الضائعة على الخريطة، لأن الأكراد قومية من دون وطن كردي بلغة أوطان الجغرافية، يقول متألّمًا مخاطبًا جماعته:

"لا خرائط في الجغرافيا لكم..."(57)

وكما يعبّر الشاعر إبراهيم بركات بصورة شعرية عن طبيعة الفصام بين الكردي وبيئته الطبيعية الحاضنة، يقول:

"قل ما شئت، فأنت كردي، حفيف أشجارك، ليس له اسم في خانة ميلادك وحجارة الوادي لا تقوى على النطق بكرديتك، ولا تتقن هجائية حروفها"(58).

فإعلان الانتماء عند الشعراء الكرد ليس تقليديًّا لأنه ليس إعلان انتماء إلى أرض ذات مساحة جغرافية قد يختلف أهلها لكنهم يتفقون على أنها وطنهم، بل هو إعلان انتماء إلى جماعة إنسانية فقدت في لحظة واحدة حوالى خمسة آلاف إنسان منها، فجاء الانتماء على شكل إعلان الألم الذاتي للذات الصغيرة التي هي جزء من ذات كبرى مفجوعة بالحدث، وقد تمّ الإعلان عن هذا الانتماء بصيغ متعددة تبنّت الألم، وأظهرت انتماء الشعراء إلى الأكراد بذكر لفظة كرد أو أكراد بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر بلفظة مرادفة، أو بالفكرة المستقاة من ثقافة الكرد، أو بغير ذلك، ومن هؤلاء الشعراء:

– الشاعر طه خليل الذي خاطب المدينة على أنها ابنته صغيرته التي تنتمي إليه، وهو المنتمي إليها الذي عاش القصيدة في حياته الخاصة حين أطلق على صغيرته المولودة بعد مأساة حلبجة بستة أشهر اسم "حلبجة"، فانتمت القصيدة إليها، خاصة بعد استشهادها بانفجار داعشي، يقول لحلبجة المدينة:

"ضعي شوارعك.. صلواتك هناك.!

فوق طعنات الدم..!

اجلسي يا ابنتي كي أحدثك قليلا عنك.!

اجلسي ـ حلبجتي الصغيرة ـ لا تخافي.."(59)

– الشاعر فوزي الأتروشي الذي يظهر أنه يتمسك بوطنه، مهما كبر حجم الموت والرعب، وإن قتلوا مستقبل الكردي بقتل أطفاله، فإن الموت لن يقطع الصلة مع الآتي، بل هناك دعوة للأطفال الموتى لينتفضوا من موتهم أي ليعيشوا نوروزهم، ومع بقية الأكراد سيبني الكردي من موت أطفاله أساسًا لحياة الوطن المتجدد الذي لن يتغير اسمه، فيستمر الوجود الكردي بعيش ثقافة الحياة وتجددها، يقول:

"وسأدعو أطفالي الموتى ...

أن ينتفضوا كي يشهدَ هذا العالمُ كيف سنبني

من جثثِ القتلى وطناً سنظل نسمِّيهِ كوردستانْ"(60)

ويَظهر عند الشاعر التمسك بانتمائه ليستمر وجود حلبجة في الحياة من خلال حياتها

الكردية في بقية الأكراد، وهذه الحياة تتمثّل بالنوروز، وإحياء النوروز بالاحتفال الكردي بروحية العيد بالرقص والعشق والدبكة...، يقول:

"من أجل عيونِ حلبجة أقسمنا
أن نعقدَ دبكتنا الكوردية ... أن نلتفَّ بأعلامِ
الوطن الغالي
أن يحرقَ كلٌّ منا شعرَ حبيبته(61)
كي يضرمَ نيران النوروز المتفتِّحِ فوق جبين
حصار
أن نعشقَ بعد اليوم كما لم نعشقْ
أن نرقص بعد اليوم كما لم نرقصْ
ألّا نكتب غير قصائد حب عذرية
من أجل عيون حلبجة أقسمنا
أن نعقد دبكتنا الكوردية"(62)

– والشاعر جليل حيدر(63)، في قصيدة "بين قتالين"(64)، يُظهر طبيعة الكردي العنيد، الذي ثقافته ثقافة حياة، ولا يستسلم للحزن والحداد مهما كبر حضور الموت، ويعلن انتماءه الكردي وعلاقته بحلبجة، يقول:

"هذه الجبال عصيةٌ على الحِداد
وأنا الكردي لي علاقة خاصة بالشاحنة الملأى بالجثث"(65)

– والشاعر سليم بركات وهو الأكثر إيحاء، في شعره، والأبعد عن المباشرة، يعبّر عن حلبجة بموازٍ أدبي هو قصيدة "مهاباد: إلى أولمبياد الله"(66). ويُذكر أنّ الشاعر في هذه القصيدة يساوي حلبجة بمهاباد التي كانت دولة للكرد لمدة زمنية انتهت، وبقي الكرد بلا وطن لهم. وتُظهر القصيدة، في رأي الشاعر، ما يتعرض له قومه الكرد من تهميش بل إلغاء، فرغم سعيهم الحثيث لا يسبقون غيرهم في الحياة اللعبة، وكأنّ نتيجة سعيهم محسومة سلفًا، وكأن النتيجة قضاء وقدرٌ، لا تتأثر، بالتالي، بأيّ جهد، وحال قومه الكرد غير قابلة للتغيير في الحياة، فيدخل عالم الموت ليوجّه الملاك نحو محاكمة عادلة منافية للحقيقة التي على الأرض، ففي المجزرة يصرخ بمباشرة أبلغ من أيّ إيحاء "أوقفوا هذه الحقيقة"، يقول:

"أما الأرض فهي لهاث المشاهد المختنق، حين يركض إلى السياج صارخاً: "أوقفوا هذه الحقيقة"(67)

ويُظهر أنّ الاحتكام يكون لله لا للإله المكسور في لعبة القدر المفتعل على الأرض، فيصرخ طالبًا مساعدة سماوية للأكراد في غياب مساعدات الأرض، في ظل الخوف، يصرخ مناجيًا الله، مستعينًا به ليساعد قومه الأكراد، وهو ينتمي إليهم وينطق باسمهم، يقول:

" وأنا..

أعليّ، أنا، أن أحتكم إلى أحد؟:

دول مذعورة، وقدر يتدحرج وراء كراته الطينية.

إلهي،

هؤلاء أكرادك إلهي"(68)

وقد يرمز إلى الانتماء الكردي بإعلان أرض يكنّى عنها بجهة الشمال كما عند سليم بركات، وقد كان السبّاق في جعل الشمال رمزًا للكرد(69)، وتلاه مجموعة من الشعراء الكرد في اعتماد الشمال رمزًا لهويتهم(70).

– والشاعر طه خليل يستحضر البعد الديني للشمال لتقديسه أو إظهار أهميته في السلام الكوني المنزَل من السماء إلى الأرض مع رسو سفينة نوح في جبل أرارات في الشمال، يقول:

"سوف أحرث لك الكلام كله.. وأتلو عليك النهب صلاة.!

منذ السفينة الراسية على صباحنا.. كان الحزن فينا يجرف الشمال..!

منذ الجهات المنحنية.. كانت الأصابع تمتد صوبك مدافع..!

ويكتشف الطغاة خوفهم من شمال..!"(71)

كما يذكر بحيرة "وان" ويربطها بمآسي الأكراد في الشمال الكردي، يقول:

"أذكر: مرة مات بين أيدينا نهار.. فبكينا عليه.. بكينا.. بكينااا وتركنا على الأرض مساحة ماء.. صارت تحدنا من شمال آخر.. أسميناها "وان""(72).

– والشاعر إبراهيم بركات يعبّر عن انتماء الكردي إلى منطقة الشمال، يقول:

"أيها الهادر نحو اللا شيء ...!!

أية ريحٍ ستكتبك على كراريس الشمّال بلغة لا يتقنها سواك، وأسراب الحمام، والموت إن شئت، ينتظرك، على المفارق والطرّقات أيها الواقف هنا..."(73)

– والشاعر منير خلف(74) الشاعر الكردي الذي يشبه محمد مهدي الجواهري ونزار قباني من حيث كونه كرديًّا لا يعكس ثقافة الكرد بقدر ما يعكس ثقافة العرب في شعره، لكنه أمام حلبجة يخاطب العرب ليستعيد منهم سلام كرديته وقومه الأكراد؛ فيعلن أنّ للأكراد بلادًا هي بلاده، من دون أن يسميهم، وهو ذو الثقافة العربية التي تظهر في

شعره عمومًا، وتظهر أيضًا في قصيدة "لمن تأخذون البلاد؟"، ينسج قصيدة طويلة في خطاب الآخر العربي الصديق، ينسجها بين أنا الكردي الإنسان المظلوم وأنتم الذين لا تهبون لنجدتي، بل تقومون بما يقوم به العدو، والقصيدة هي استنكار عالي اللهجة لموقف الأصدقاء والمطلوب هو الموقف المعاكس تمامًا وهو المرتجى، والقصيدة عن مجزرة حلبجة، يعلن فيها انتماءه الكردي، يقول الشاعر:

"لمنْ تأخذون البلادَ الجميلةَ
يا أيُّها الأصدقاءْ..؟
لمن تأخذونَ يَدِيْ..
وهوائي ومائي
وهذا النداءَ الذي
قد تبقّى لديَّ
من الحلْمِ والانتماءْ..؟"(75)

وبعد إعلان انتمائه يصرّح بذكر حلبجة ويؤكّد إعلان انتماءه بمدى عمق مأساته مأساة حلبجة، فيقول:

""حلبجةُ" كانت ردائي
وكانت يَدِي في غدي
تتهيّأ للغيم لكنّ قلبي تساقطَ
بيني وبين الجزيرَهْ،
وضاعتْ يَدِي من يدي،
دمي كان ينقشُ ظلَّ الغيابِ
على شرفةٍ في مداهُ المُخيفْ"(76)

ويوجّه كلامه إلى أصدقائه العرب ليعمّق إعلان انتمائه من خلال الوجه الآخر للصورة، إذ بعد إعلان غياب الموقف العربي الذي يريده يرى الفناء هو الرابط بين فريقين وأنه وأصدقاءه ليسوا في فريق واحد هو الإنسانية، وهذه الرؤية جديدة لم تكن تخطر على باله سابقًا، وهذا يؤكّد انتماءه إلى جماعة حلبجة، يقول:

"تسافرُ فيَّ جهاتُ الفناءِ
تُلملمُ مالم أَقُلْهُ
وما كنتُ يوماً
أظنُّ بأني أراهْ"(77)

ولألمِهِ، هو الكردي، يشدد في إعلان انتمائه إلى الأكراد في أزمتهم وابتعاده عن أصدقائه العرب الذين كان يظنّ بأنهم أقرب الناس، وأثبت الواقع اعتقادًا معاكسًا، يقول:

"أسائِلُ أين طيورُ البلادِ
التي خبَّأتْ في زوايا الكلام انتمائي
وجرحي وملحي
وأين الذي
كان قلبي يدلّ عليهْ؟
أُسائِلُكُمْ
يا الذين تُحيطون بي من بعيدٍ
وتقتلعونَ صباحي
من الوهج والابتهاجْ!"(78)

بدت صدمته كبيرة على قدر محبته الكبيرة لآخر هو أصدقاء رآهم تخلوا عن حق الكردي في الحياة، وساءلهم عن السبب، معلنًا انتماءه إلى بلاده المفجوعة مطالبًا بحقها الذي هو حقه، يقول:

"لماذا أخذتُمْ بلادي
وقلتُمْ: هي الآن في سلّةِ الأنبياءْ..؟
لماذا أخذتم بلاديَ
يا أيّها الأصدقاءْ؟"(79)

5- ذكر مشاهد من طبيعة حياة الأكراد:

نجد ذلك عند مجموعة من الشعراء نذكر منهم:

– طه خليل يذكر "ميديا"، فيعود إلى جذور الكرد، كما هو وارد في النشيد الوطني الكردي، ومن هذه الجذور يذكر طريقة العيش الرعوية عند جماعة اليزيديين، ويذكر شعر نساء قبيلة الكوجر الكردية، وجمع الشعر يكون في الحداد بأن يُقصّ شعر النساء للتخلي عن مفاتنهن وإعلان الابتعاد عن مباهج الحياة، يقول: "اسمينا الوليمة "ميديا"(80) جمعنا لها حليب اليزيديات(81).. وشعر الكوجريات(82).. وخوف القادمين.!"(83)

ويذكر الحجل رمزًا كرديًّا معروفًا إذ يوقع أبناء جلدته حين يقع في الفخ، ويصدر أصواتًا تجذبهم لمساعدته فيقعون معه في شبكة الصياد، ويذكر الطواويس ليذكّر بالملك طاووس وأتباعه من الأكراد(84)، يذكر ما يميز مهرجانات الكرد من أغانٍ طوال تعبّر عن تراثهم

الحي فيهم، يقول: "وحدودنا حجل.. وحدودنا طواويس.. وأغان طوال.!... وصارت الأرض أختاما وأجنة طواويس شامخة..!"(85)

ويستحضر طريقة الأكراد أبناء الطبيعة بحماية أنفسهم بالمداواة بالأعشاب، ويمزج الصورة بالحماية بالرصاص الذي يدافع عنهم في الجبال، يقول: "سنغلي لك هذا الجبل ونعناعه.. سننعشك بالبابونج والرصاص.. لا تخافي يا ابنتي.!"(86)

يذكر سقوط حلبجة ويربطه بالنشيد الوطني الكردي، يقول:

"سوف تنهد الأناشيد.. "أي رقيب" تقف الجثث مطأطئة خجل سقوطها.."(87)

– والشاعرة بريزاد تذكر تفاصيل من حياة الأكراد بين لعب الأطفال في البيت أو في المراعي، وزيّ الفتاة الكردية وتحوِّل المشهد إلى كوني لتعلن ارتباط الكردي في يومياته بربيع الحياة، بعيد النوروز من دون ذكره، ونعلم أن المجزرة كانت قبل بدء الربيع بأيام قليلة، وكان الأكراد يعدّون احتفالاتهم بالعيد، وقد ربطت الشاعرة الربيع بالعدالة المطلوبة للكرد ليعيشوا عيشة سلام وأمان بالطبيعة، تقول:

"عودي يا أميرة حلبجة... يا عروسة حلبجة
المرجوحة تناديك...
والثوب المطرز بالألوان يرقص شوقًا لترتديه
عودي يا فلذة القلب...
وامرحي في المراعي... واقطفي النجوم... اقطفي الشمس والقمر
زيني بها خصلات براءتك... كـي تتفتح الزهور على خديك
ويعلن الربيع مجيء موسم العدالة"(88)

6- إشارات دينية من زاوية الكرد:

يشير الشاعر طه خليل إلى خصوصية الأكراد الدينية، من زرادشتية ويزيدية، التي تميزهم حتى من الكرد المنتمين إلى دين سماوي عند غيرهم من الجوار، يقول: "لم نكن سوى ظلال لأغنيات "جلوة" ومواعيد كتاب(89)... رجال رسميون، يرتدون البياض، يجرجرون شواربهم حتى سوروا الأفستا(90) والكتاب الأسود(91).."(92)

والكتاب الأسود هو كتاب مقدس عند الزرادشتيين أتباع زرادشت الذي يذكره الشاعر إبراهيم اليوسف، أيضًا، في إظهاره صورة الآخر بأنه أرسل ناره للقضاء على الطبيعة والناس العزّل وأفراحهم الحاضرة بالعيد، والماضية التي هي أساس الحاضرة؛ يكني عن الحياة الماضية بزارا أي زرادشت، يقول:

"وجاءت على الحقول والمدنيين
وسكاكر العيد والأغاني
ولم تنس زارا"(93)

7- **أساطير كردية (كاوا، الجنّ...):**
لعلّ من أهم الأساطير الكردية أسطورة كاوا والملك الظالم الذي تعددت الروايات عن ظلمه واتفقت على انتصار كاوا عليه، وبات كاوا الحداد رمز الانتصار على الظلم، والتحرر من الاستبداد، وبداية عصر الحرية، و"ضمن الأساطير عن هذا الملك (أزدهاك أو الضحاك) أنه كان يقتل الأطفال ويعطي أدمغتهم للثعابين، ووصفه البعض بالمختل. وكان هذا الملك قد سلب 15 من أطفال كاوا، ولم يتبق له سوى فتاة صغيرة، ففداها بروحه، وتوجه لقصر الملك وحاربه وانتصر عليه، وأشعل النيران في القصر"(94)، وإحدى الروايات تحكي عن هذا الملك أنه احتجز الشمس، وبسببه لم تعد تشرق.. وفي يوم تبرع شخص اسمه "كاوا الحداد" ليقتل هذا الملك الظالم وقال لشعبه إذا ما رأيتم شعلة النار على قمة الجبل الذي فيه القصر الملكي هذا يعني أن الملك الظالم قُتل، وفعلًا عندما حل الليل ونظر الكل إلى الجبل حتى أُشعلت النار على قمته وهكذا قُتل الملك على يد الحداد " كاوا" وأشرقت الشمس وبدأ اليوم الجديد، وأصبح هذا التاريخ يعرف باسم "النوروز" أي يوم جديد أو عهد جديد(95). ومن الشعراء من ذكروا أسطورة النوروز في قصائدهم لأنها هوية الحياة أو بداية الحياة الجديدة عند الأكراد الذين يسمّون أنفسهم أبناء الشمس بعد أن استردّ كاوا الشمس من احتجاز الظلم لها، ومن هؤلاء الشعراء:
— طه خليل يذكر حال الأمس باستعارة أسطورة الملك الظالم الذي يحيا سعيدًا وهو بطش بشعبه المسالم حتى الموت؛ وهذا الشعب لا يجد من يقف إلى جانبه بإنقاذه أو حتى بالبكاء عليه، يقول:

"بالأمس، كان "ازدهاك" يصبغ مملكته برؤوسنا المليئة بالحمام..
بالأمس، الأمس، أحال كردستان مقبرة للجهات، ودفن فيها قهقهاته.!
كنا نروم رومًا يخلصنا ولا روم.. دموعًا ترثينا ولا دموع.!"(96)

ويذكر كيف لجأ الأكراد إلى الجبال خوفًا من بطش ذاك الحاكم الذي يحيا على دم أبنائهم، وكيف اتحدوا بالجبل لمواجهة ذبحهم، ونعلم أنّ الأكراد هم أبناء الجبل والجبل رمز شموخهم وقوّتهم، يقول:

"أوينا الى جبل ليعصمنا من الذبح.. والذبح يطوف في البيوت.. كان المنادي يهيل عويله:

غدًا هو عرسك أيها اليافع.. خذ عروسًا تختصر جمال الكرديات. ثم افرشا ثماركما على باب سيدنا.!
وكنا طيرًا طيرًا.. شمسًا شمسًا.. نأوي إلينا لنعصم الجبل من الذبح.!"(97)
ويتابع الاستعارة بجزئها الذي يروي بطولة الثائر الملحمي "كاوا" الذي خلّص الأكراد من ظلم الحاكم وغدا رمز الثورة لتحقيق العدالة، وجاء زمن ما بعد كاوا، يقول:
"قام رجل من حديده.. جر الهواء كله.. مكنه في يده.. جزّ بطن السماء بخنجره فأمطرت..!
قام كردي بطول دخانه..
أسميناه "كاوا" تيمنا بنا، نحن المذبوحين من حمامنا.. جاءنا ثم أشعلنا، ألقى البطولات والأناشيد في النار.. فتباركت الجبال باللهب.. "(98)
— والشاعر جميل داري يواجه الموت بالأغنيات في ثقافته والخروج من الرماد بمعجزة، فهو ابن النار، وثقافته تحيي النوروز بالأغاني وإشعال النار رمز حياة جديدة سعيدة، يقول:

"الموتُ يزحفُ في دمي
والأغنياتُ على فمي
لا لن أموتَ سدًى
وليسَ دمي طليلْ
سبحانَ ميلادي العظيمِ
من الرمادِ المستحيلْ"(99)

ويذكر أنّ الكردي مهما كبر حجم الموت يواجهه بالنور الجديد، وهنا تبادل أدوار بين الشمس والكردي، على أن الشمس تستمد نورها منه، وهذا مستمدّ من أسطورة كاوا والملك الظالم حيث أنقذ كاوا الشمس وأشرقت في يوم جديد هو النوروز، يقول:

"يمشي على دمِهِ
لا يرعوي أبدا
فليسَ يعرفُ غيرَ الموتِ معتقدا
أصابعُ الشمسِ تحسو من أشعّتهِ
ويُسقطُ الليلُ من أحشائهِ
عُقدا.."(100)

ويرى أنّ أبناء الشمس لا يقضي عليهم الموت لأن دمهم مرتبط بثقافة بدء الربيع، ولأنهم يعيشون ثقافة النور منذ حررهم كاوا من الظلم يعرفون كيف يصِلون إلى الحياة، يقول:

"آمنْتُ بالدمِ وهّاجًا ومستعرًا
تغدو الحياةُ بهِ ياقوتةً وندى"(101)
ويختم القصيدة بذكر زمان الكتابة ومكانها (12 آذار 8891 عامودا) في عيد النوروز بعد المجزرة بأيام في عامودا الكردية من أجل بداية جديدة تليق بثقافة الحياة الظاهرة في معالجة الحدث الموت.

– والشاعر ديدار الذي ينادي حلبجة الأرض، بابنة الشمس، على أنها فتاة كردية تعشق الحياة، فتميتها كيمياء الآخر، وتحرق قدميها في رحلة الموت، يقول:

"يا ابنة الشمس
أي كيمياء عضت شفتيك الخدرتين..
أي قبلات سغبة في رضابك القاحل
وأي عناق..؟
كانت الجسور حبلى بالمواكب
وكنت تحرقين في رحلة الموت قدميك"(102)

ويهتف بالكردية مستنجدًا، على أنّ صوت اللغة الكردية تصدره الذئاب، ونعلم أنّ أصل كلمة كرد تعني ذئاباً من الكلمة الفارسية أو ذئب (103) حسب أساطير الكرد، يقول:

"هوار... هوار...
أي ذئاب تعوي في حناجر الموتى"(104)

– والشاعر إبراهيم اليوسف يصور الذات الكردية حزينة باستمرار، في غياب كاوا الحداد المنقذ من الآخر الظالم، يقول:

"وأنتم كما أنتم
دهر من حداد
حديد
ولا حداد !!!"(105)

وهذا العويل يستحضر الرمز الثوري كاوا الحداد الذي غيّر الكرد تاريخيًا، ووجوده يعيد إلى الكرد وجودهم مواجهين الحديد بثقافة النوروز أي اليوم الجديد الخارج من الموت نحو الحياة.

– والشاعر إبراهيم بركات يستثمر البعد الأسطوري في نصه فيصوّر المدينة خاوية يملأها صمت الآلهة في حضرة الموت العام الذي يتطلّب تجددًا مع كاوا جديد يقود قومه نحو خلاصهم من الظلم حتى الموت، ليحفظ التاريخ بدايتهم الجديدة وخروجهم الحياتي

من الموت، يقول:

"صمت الآلهة يفرغ خواء المدينة
وأنتِ، تأخذيننا إلى مثوانا الأخير
كأهزوجة التقطها طيف الأنبياء
لتغدو أكذوبة على موائد الآلهة
نتأهب لملاقاتكِ،
فيدوّننا – كاوا– جديد
في كراريسكِ الخاصة
ليدّوي صخب انهمارنا
على سيمفونية التاريخ.....!!!!!"(106)

ويذكر النيازك ليربطها كما في شعبيات الكرد بالموت، ويربط بين الإنس والجنّ، وبهذا يستعيد قصة تزاوج الإنس والجن التي نتج عنها الأكراد(107)، ويربط كل ذلك بالألم الكردي المتجدد الصارخ، يقول:

"طريد المساءات الحبلى بزهوكَ، والنيازك تهوي على "حلبجة" لتنام ملء عينيكَ، كزوبعة الإنس والجن تنام وتصحو، على صخب أوجاعكَ، والمدن تحمل تمائمكَ في مضاجعها"(108)

ويرفض الماضي المليء بالموت وينطلق من زحمة الذاكرة نحو الحياة المرتجاة؛ ومن رفضه أن تكون النهاية الرماد الذي خلّفته الغارات على حلبجة، ينطلق من أسطورة خروج طائر الفينيق من الرماد ويربطها بقيامة النوروز، لكنه في انطلاقته لن يكون إلّا كرديّاً، منتميًا إلى الذات الكردية، ليعبّر عن ذاته الكردية، يقول:

"سينهض طائركَ الفينيقي من زحمة الذاكرة، وبحبره الأرجواني سيرسم خرائط ميدياكَ(109) ومهابادكَ وكل شظايا أشلائكَ، ثمّ يكتب انتماءك إلى ذاتكَ وحدها ذاتكَ الكردّية.."(110)

– والشاعر فوزي الأتروشي يصرّح بالنوروز ويربطه بالفرح الذي يحمله رغم هول المجزرة، فالنوروز رمز بداية السنة وبداية التجدد بالفصول، ولن يتحول إلى جنائزيات، بل سيبقى امتدادًا وجوديًّا لثقافة الأكراد، يقول:

"كل امرأة قطعتْ أعناقَ ضفائرها
كل مفارز أطفال حلبجة تأتي عند الفجر تقول :
لن نبكي... لن ندفنَ أيَّ قتيلٍ ...

لن نبني أضرحةً... لن ننعى إنسانا
وسيبقى وجه مدينتنا نوروزاً
يوزِّع كل فصولِ العام للعالمِ ريحانا"(111)

وهكذا واجه الشعراء الأكراد الموت بأدبٍ فيه بصمة جديدة على ثقافة العرب، بصمة كردية تحمل ثقافة أهل حياة في مواجهة كارثية الموت... وكانت هذه البصمة تجديدًا حريًّا بالدراسة والتعرف إلى ثقافة جميلة غير عربية، مكتوبة باللغة العربية، تغني المكتبة العربية بذاتها الشعرية وبالبحث عن نواحيها الفنية، أو عن أصولها سواء أكانت أسماء أسطورية أو تاريخية فاعلة أو رمزية من الحكايات أو كانت حوادث أو معتقدات أو غيرها خاصة بجماعة الكرد؛ وجاء هذا البحث محاولة لتقديم هذا الأدب المميز، والمحاولة لا تنفي غيرها من دراسات مستقبلية تستحقها القصائد التي مرت في البحث، ويستحقها إنتاج الشعراء الذين يغنون المكتبة العربية بالتعريف بثقافتهم، فيترجمون ثقافتهم بروحيتها لا بحرفية نصوصها إلى اللغة العربية.

الهوامش:

1– يؤكد المؤرخ الكردي الملا (محمود بىاللهىدي) أنّ أصل الأكراد هو من النسب العربي ويقول: "إن الأقوام الكردية نشأت من البدو أسلاف العرب، فلقد أنفصل قسم من تلك الأقوام العربية في الماضي وجاؤوا مع عائلاتهم وأولادهم ليستوطنوا في هذه الأماكن حيث كانوا جميعا يشكلون قبيلة واحدة متضامنة، بالإضافة إلى أن لغتهم في الماضي كانت العربية": أرشال بولادىان، الأكراد في حقبة العلاقة العباسية، ترجمة الكسندر كشىشىان، بىروت: دار الفارابي، ط2: 3102، ص(49)

2– "هناك نظريتان أساسيتان بنى عليهما الكتّاب اللاحقين جميع مؤلفاتهم، التي تقول بأن أصل الأكراد من شرق إيران وأنهم رحلوا في الجيل السابع قبل الميلاد من جنوب بحيرة أورميا نحو بوطان، بينما ترى النظرية الثانية أنهم شعب أصيل لا ينحدر من أصل إيراني إنما هم أنساب الخلدين، والجورجيين، والأرمن، وقد استبدلوا لغتهم الأصلية باللغة الإيرانية": باسيل نكتين، الكرد، ترجمة صلاح برواري، بيروت: دار الروائع، ط2، 7691، ص04

3– كينياز إبراهيم ميرزويف، موسوعة الكرد الصغرى، ترجمة أحمد حيدر علي، السليمانية منشورات أكاديمية التوعية والتأهيل الكوردي، 0102م، ص913

4– يمكن سماع اللفظ على موقع جودي الاجتماعي أونلاين في اليوتيوب في درس لغة عربية للصف التاسع عن قصيدة "حلبجة الشهيدة" للشاعر بيربال محمود، تقرأ القصيدة شيماء محمود منسقة اللغة العربية في منظمة جودي للإغاثة والتنمية.

5– راجع قاموس فارسي– عربي فرهنك . فارسي عربي: تأليف شاكر كسراني، لبنان، بيروت،

الدار العربية للموسوعات، ط1، 4102م

6– زردشت محمد: شاعر وأديب وكاتب وسياسي كردي سوري/ عضو اللجنة السياسية لحزب الوحدة الديمقراطي الكردي في سوريا (يكيتي).

7– الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر– المجموعة الثالثة... www//:sptth. gro.hsimaglig › الآداب

8– شينوار إبراهيم: شاعر كردي وكاتب قصة قصيرة وباحث وله أعمال مسرحية باللغة الكردية ودراسات ومحاضرات وبحوث ومنشورات عدة في مواقع ثقافية عربية وكردية وإلمانية فهو يكتب بالإلمانية والعربية والكردية

9– "حلبلأة"، شينوار إبراهيم، موقع مركز كلكامش للدراسات والبحوث الكوردية

10– ديدار عبد القادر: شاعر كردي وفنان تشكيلي مصمم أفلام كرتون، هاجر من سورية إلى ألمانيا واستقر فيها.

11– حيدر حيدر: الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر: بغداد، دار الثقافة والنشر الكردية، 3102، ص36

12– زياد الأيوبي: شاعر وكاتب كردي يعيش في المملكة المتحدة، له مساهمات ومنشورات في عدة مواقع ثقافية على الإنترنت.

13– "حلبلأة وسؤال"... gro.hsimaglig.www//:sptth

14– فوزي الأتروشي شاعر كردي عراقي، صدر له، الأعمال الشعرية الكاملة، في بغداد، شارع المتنبي، مكتبة عدنان للطباعة والتوزيع، ودار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر، سنة 3102، ط1، وفيها الدواوين: "قصائد للحب والوطن"، "ظلال النرجس"، "أشعار لا تبكي"، "أزهر بستان الريحان"، "شموع الحب"، "لأنك الآن هنا"،" كنت حبيبي"، "امرأة من رماد"، "بريد الفرح". ومن ديوان أشعار لا تبكي أخذنا قصيدة "حلبجة الوشم الأبدي".

15– إبراهيم اليوسف شاعر وكاتب كردي من سوريا، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو اتحاد الصحفيين العرب، مؤسس مجلة مواسم2991 عضو الهيئة الاستشارية لدار سبيريز للطباعة والنشر. عاش فترة في الإمارات ومن هناك انتقل ليستقر في إلمانيا. وله مجموعة دواوين هي: "للعشق للقبرات والمسافة"، دمشق، 6891، "هكذا تصل القصيدة"، قامشلي، مكتبة دار اللواء، 8891، "عويل رسول الممالك"، قامشلي، منشورات مجلة زانين، 2991، "الإدكارات"، إصدارات دار الينابيع، دمشق،5991، "الرَّسيس"، اتحاد الكتاب العرب في سوريا، 0002، "ساعة دمشق"، القاهرة، دار أوراق، 6102، "أستعيد أبي"، القاهرة، دار أوراق،6102، "مدائح البياض"، بيروت، دار القلم الجديد، 6102، "مزامير السبع العجاف"، 0202، "أطلس الدار"، ديوان الأسرة، دار أروقة 0202.

16– اعتمدنا في دراستنا نسخة الديوان الموجودة في الأعمال الشعرية الكاملة للشاعر.

17– مجلة ولاتي مه الإنترنيتية 61 آذار 8002

18– فوزي الأتروشي: الأعمال الشعرية الكاملة، ص301

19- "عويل رسول الممالك" صدر عن منشورات مجلة زنين، الطبعة الأولى، سنة 2991
20- الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر – المجموعة الثالثة... www//:sptth.
gro.hsimaglig › الآداب
21- إبراهيم اليوسف، عويل رسول الممالك: ص201
22- بريزاد شعبان برواري شاعرة وكاتبة كردية عراقية مواليد دهوك. كانت مقيمة في السويد لسنوات (عضو في البرلمان العراقي. نشرت عدداً كبيراً من القصائد والمقالات في معظم المواقع على الإنترنت كذلك في معظم الصحف والمجلات العراقية. قصيدتها "أنحني لكم خمسة آلاف مرة" نشرتها في موقع مركز كلكامش للدراسات والبحوث الكردية، وفي كتاب الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر لحيدر حيدر، بغداد، دار الثقافة والنشر الكردية، 3102.
23- بريزاد شعبان: م. س: ص35
24- ولد في قرية خزنة التابعة لمدينة القامشلي في بداية الستينات. *درس اللغة العربية في جامعة دمشق. *تعود تجربته الشعرية إلى بداية التسعينات. له باللغة الكردية رواية وديوانان، وباللغة العربية ثلاثة دواوين هي : "قبل فوات الأحزان": دمشق، دار الأعالي، ٨٨٩١، "ملك أعمى": بيروت، دار الكنوز الأدبية، ٤٩٩١، "أينما ذهبت": دمشق، دار الينابيع ٢٠٠٢، "كحل الرسولة": قامشلي، دار شلير ٨١٠٢. وقد نشر قصيدة "حلبجة" أول مرة في ديوانه "ملك أعمى"، في دمشق، دار الكنوز الأدبية، 4991، ثم أعيد نشرها على الإنترنيت في مجلة سماكرد في 41 آذار 4102 بعد ثلاثة أيام من استشهاد ابنته حلبجة التي ولدت بعد مجزرة حلبجة، واستشهدت بانفجار داعشي في القامشلي... ومن الإنترنيت أخذنا النص.
25- ferhenga kurdi n^jen, kurdî- erebî, Danyar: Ali Seydo Ali Ge-wrani, Maf^ çapkirin Jî Dantar^ ri (çavgirtinck)
26- طه خليل: مجلة سماكرد الإنترنيتية ten.drukames.www//:ptth/: قصيدة طه خليل "حلبجة".
27- مطربان يغنيان مراثي قديمة كردية... وتظهر المراثي في غنائهما تنتهي بمرادف موسيقي للندب وهو تكرار لى أو لو...
28- راجع لسان العرب تجد "أوف: الآفة: العاهة، وفي المحكم: عرض مفسد لما أصاب من شيء... وآفت البلاد تؤوف أوفًا وآفة وأووفًا كقولك عووفًا: صارت فيها آفة، والله أعلم "ويل كلمة مثل ويح إلا أنها كلمة عذاب. يقال ويله وويلك وويلي... والويل حلول الشرّ"
29- بريزاد شعبان: الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر، ص85
30- حيدر حيدر: الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر: بغداد، دار الثقافة والنشر الكردية، 3102، ص36- 46
31- ديدار عبد القادر: م. ن.
32- كاوا رمز الانتصار على الظلم. نتناوله لاحقًا في مزيد من التفصيل في الأساطير الكردية لأنّه موجود في معظم القصائد.

33– همرين آغري، شيرين، بشتكوه، بوطان، شنكال: أسماء مناطق كردية.
34– طه خليل: م. س.
35–طه خليل: م. ن.
36– طه خليل: م. ن.
37– المقصود يوسف بن أيوب وهو كردي مشهور بلقب صلاح الدين الأيوبي، أو الناصر صلاح الدين.
38– طه خليل: م. ن.
39– كانت مهاباد مقرًا لأول دولة كردية عرفت باسم جمهورية مهاباد أنشئت أواسط الأربعينيات من القرن الماضي ولم تدم غير أقل من عام واحد: راجع موقع الجزيرة الإلكتروني، مقالة أمين شحاتة "الكرد.. معلومات أساسية" 31– 6– 6002
40– المقصود شيخ موسى حسن الشاعر الكردي السوري المشهور الذي سمّى نفسه جكرخوين أي نزيف في الكبد باللغة الكردية
41– المقصود الشاعر هجار موكرياني ذو القيمة الأدبية الرفيعة في الأدب الكردي، وقد سمي آلاف الأطفال الكرد باسمه نظرًا لأهميته.
42– طه خليل: م. ن
43– من أكبر أنهار القوقاز نظرا لطوله الكلي والبالغ 1،270 كيلومتر (666 ميل) ومساحة حوضه قرابة 201،000 كيلومتر مربع: راجع ويكيبيديا.
44– حاج عمران هي مدينة عراقية تابعة لأربيل
45– طه خليل: م. ن.
46– مصطفى البرزاني هو والد مسعود البرزاني رئيس إقليم كردستان في العراق بين عامي 5002 و7102، زعيم الحزب الديمقراطي الكردستاني.
47– راجع وبكبيديا (مصطفى البرزاني)
48– طه خليل: م. ن.
49– إشارة إلى مجزرة مخيم زيوه للمشردين الكرد في إيران في 9 يونيو/حزيران 5891: راجع مقال "لنتعظ من التاريخ حتى لا تتكرر المأساة بعد سقوط الصنم": خالد يونس خالد، الحوار المتمدن– العدد: 8952– 72/3/9002
50– طه خليل: م. ن
51– سليم بركات هو روائي وشاعر وأديب كردي سوري، له مجموعة من الدواوين والروايات، نذكر من دواوينه: الأعمال الكاملة صدرت في بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 7002، وفيها الدواوين الأحد عشر الأولى ("كل داخل سيهتف لأجلي وكل خارج أيضًا"، "هكذا أبعثر موسيسانا"، "تنبيه الحيوان إلى أنسابه"، "للغبار، لشمدين، لأدوار الفريسة وأدوار الممالك"، "الجمهرات"، "الكراكي"، بالشِّباك ذاتها، بالثعالب التي تقود الريح"، "البازيار"، "طيش الياقوت"، المجابهات، المواثيق الأجران، التصاريف، وغيرها"، "المثاقيل"، "المعجم")،

وصدر "شعب الثالثة فجرًا من الخميس الثالث" عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 8002، وصدر "ترجمة البازلت" في دمشق، دار المدى، ط1، 9002، وصدر "السيل: بلغتن أخيراً عمر الأربعاء" في بيروت، دار الساقي، ط1، 1102، و"عجرفة المتجانس: (شكوك القبل وهواجسها الموصولة) في دمشق، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2102"، و"آلهة" في بيروت، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2102، و"شمال القلوب أو غربها: عشاق لم يحسموا أمرهم"، في دار المدى، ط1، 4102 ، و"سوريا"، في دار المدى، ط1، 5102، و"الغزليّة الكبرى" في دار المدى، ط1، 6102، و"الأبواب كلّها: (ترديد الصدى في التلاعب بأخلاق الليل)" في دار المدى، ط1، 7102، و"الشظايا الخمسمائة (أين يمضي الذي لا تلمسه يداي؟)"،...

52– سليم بركات: الأعمال الشعرية: ص804

53– إبراهيم بركات شاعر وصحافي كردي سوري عضو مجلس أمناء منظمة حقوق الإنسان في سورية (ماف)، له مجموعة شعرية هي "هسيس لكلام مباح" صدرت عام 1002 في بيروت

54– druk anutS مجلة إنترنيتية، 1 آذار 0202

55– فوزي الأتروشي: م. س، ص601

56– حيدر حيدر: الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر: ص35، 45

57– إبراهيم اليوسف: م. س: ص89

58– إبراهيم بركات: م. س

59– طه خليل: م. س

60– فوزي الأتروشي: م. س، ص701

61– حرق شعر كل الفتيات يكون لإعلان الحداد بترك مظاهر الجمال الأنثوي. وهنا التحدي الكبير بالاحتفال بالعيد الذي يمثّل خصوصية الكرد وهو رمز الحياة الجديدة إجمالًا.

62– فوزي الأتروشي: م. س، ص011

63– جليل حيدر: شاعر وصحفي عراقي كردي فيليي.

64– حيدر حيدر: الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر: بغداد، دار الثقافة والنشر الكردية، 3102، ص35

65– م. ن: ص35

66–سليم بركات: الأعمال الشعرية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 7002، ص304– 114، وكانت منشورة أول مرة في مجلة الكرمل، العدد 03، تاريخ الإصدار 1 أكتوبر 8891، ص37– 08

67– سليم بركات: الأعمال الكاملة، ص304

68– م. ن: ص904

69– يقول سليم بركات: "كتبت طويلًا لفظة الشمال، على نحو اختزله القياس الكوني برمته إلى شمال سوريا أنا رجل شمال بلا منازع. رجل الخسارات الشمالية. رجلٌ جهةٌ شمالٌ لا أعرف

قبلي شخصًا هو الشمال موصوفا آدميًا، كردي اليقين بضراوة الشك الفقيه وحوزة أبوته العارفة": البهجة السرية: أنطولوجيا الشعر الكردي في غرب كردستان: ترجمة وإعداد وتقديم لقمان محمود، كردستان– السليمانية، دار سردم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 3102، ص91

70– "كنا سليلي مجالس المساء عند أكراد فوق الخط أولئك الذين انسلّوا من الشمال الذي استخدمه سليم بركات أولًا كدلالة كردية، أو كرمز لكردستان، أو كجهة كردية نائية، ثم تحول إلى ثيمة مقدسة عندنا جميعًا": محمد عفيف الحسيني: كراكي سليم بركات: مجلة القصيدة، نيقوسيا (قبرص)، العدد الأول، خريف 9991، ص2

71– طه خليل: م. س.

72– طه خليل: م، ن

73– إبراهيم بركات: م. س.

74– منير خلف: شاعر كردي سوري، له مجموعة دواوين، منها: "غبار على نوافذ الروح"، دار الحصاد، دمشق 5991، و"سقوط آخر الأنهار" – دمشق 7991، و"لمن تأخذون البلاد؟" اتحاد الكتاب العرب 0002، و"جنازة الإرث"، اتحاد الكتاب العرب 2002، و"وقت لبكاء الأصابع"، دمشق، اتحاد الكتّاب العرب، 9002، و"كأنَّكِ وحدي"، دمشق، اتّحاد الكتّاب العرب، 4102، و"أمسكُ الأرضَ وأجري"، الهيئة العامة السّوريّة للكتاب 6102، و"أبحثُ عن تسعة أيّامٍ في الأسبوع"، الهيئة العامة السّورية للكتاب، 7102. وقد نال عدداً من الجوائز الشعرية في سورية وخارجها من أبرزها: جائزة سعاد الصباح في الكويت 5991، جائزة المزرعة عن أفضل مجموعة شعرية في السويداء 1002، جائزة طنجة في المغرب 2002، جائزة أديب عباسي في الأردن 4002، جائزة أبي الفداء في مدينة حماة 5002، جائزة ربيعة الرقي في الرقة أربع مرات وغيرها...

75– منير خلف: م. ن، ص5

76– م. ن: ص7

77– م. ن: ص: ص7

78– م. ن، ص7–8

79– م. ن: ص31

80– ورد في النشيد الوطني الكردي "نحن أبناء اللون الأحمر، أبناء الثورة
تمعّن بماضينا المخضب بالدماء
نحن أبناء الميديين وكي خسرو،
ديننا إيماننا هو الوطن...": موقع المعرفة: gro.aferam.www

81– إشارة إلى معتقدات الدين اليزيدي؛ واليزيديون إجمالًا "أقلية دينية كردية توجد بشكل أساسي في شمال العراق... ووفقاً للمعتقد اليزيدي، فإن دينهم هو الأقدم في العالم، ويمكن تتبع تقويمهم الديني إلى 6576 عاماً": راجع موقع منثور الإلكتروني: moc.roohtnam

82– نسبة إلى قبيلة الكوجر، وهي من أشهر قبائل الكرد: راجع مقالة اسحق قومي "الأكراد أو

الكرد والعشائر الكردية في الجزيرة السورية، من كتاب قبائل وعشائر الجزيرة السورية، لمؤلفه اسحق قومي الحوار المتمدن– العدد: 5216 –2019/1/25

83– طه خليل: م. س

84– إشارة إلى أتباع الملك طاووس: "يعتقد اليزيديون أنه عندما خلق الله العالم فقد أوكله إلى سبعة ملائكة. كان رئيسهم هو ملك تاوس، المعروف أيضاً باسم ملاك طاووس" راجع موقع منثور الإلكتروني: manthoor.com

85– طه خليل: م. س

86– طه خليل: م. ن

87– طه خليل: م.ن

88– الكورد وكوردستان في الشعر العربي المعاصر: ص85

89– إشارة إلى كتاب الجلوة وهو أحد الكتابين المقدسين للديانة اليزيدية مع مصحف رش

90– إشارة إلى الكتاب المقدس عند الزرادشتيين.

91– إشارة إلى مصحف رش أو الكتاب الأسود وهذا معناه اللفظي فكلمة "رش" تعني باللغة الكردية أسود

92– طه خليل: م. س.

93– إبراهيم اليوسف: م. س: ص301

94– راجع مقالة "عيد النيروز.. تحتفل به عدة دول وأدرجته اليونسكو في قائمة التراث": العين الإخبارية، الأحد 2022/3/20

95– الإنترنيت، أورينت برنامج زووم كورد، تاريخ النوروز وحقيقة الأسطورة كاوا الحداد، إعداد فاروج حسين، تقديم تيماء الخطيب، تاريخ 22 نيسان 2018

96– طه خليل: م. س

97– طه خليل: م. ن.

98– طه خليل: م. ن.

99– جميل داري: م. س

100– جميل داري: م. ن

101– جميل داري: م. ن

102– حيدر حيدر: م. س، ص46

103– مقالة "هل الذئاب من الجنّ؟": موقع كتابات الإنترنيتي kitabat.blog

104– ديدار عبد القادر: م. س

105– إبراهيم اليوسف: م. س: ص99

106– إبراهيم بركات: م. س

107– راجع الانترنيت: موقع بساط أحمدي، 8 يناير 2019: مقالة الأستاذ فراس عبد الواحد "مع كل الحب لأكراد العالم– هل أصل الأكراد أشباح أو جنّ؟"

108– إبراهيم بركات: م. س

109– ميديا هي امبراطورية كردية قديمة وقد "وجدت أمة من نسل ميداي قبل القرن العشرين قبل الميلاد، ثم توارت ودرست آثارها... وأما أمة الميديين الحديثة فظهرت أولًا في القرن التاسع قبل الميلاد": مملكة ميديا: د. محمد محمود الخليل، مؤسسه موكرياني للبحوث والنشر أربيل 1102، ص52

110– إبراهيم بركات: م.س

111– فوزي الأتروشي: م. س

الفلسفة في الوسط العربي... بين الرفض والقبول

ربى محي الدين

طالبة دكتوراه

الفلسفة كلمة لها وقعها الثقيل وسط العامة في مجتمعاتنا العربية، فمن حيث النطق يتعذرعلى البعض التلفّظ بها خاصة الأطفال والسذجوغيرالمتمكنين ، ومن حيث السمع نلاحظ أن كلمة فلسفة ثقيلة الوقع على الآذان ، يستهجنها وينفرمنها كل الذين يبحثون عن بساطة الإنسلاك في معترك الحياة اليومية .أما من حيث تأثيرها النفسي ، فإنها تثيرالخوف والقلق في النفوس ، والشك في العقول . وطالما الأمركذلك ، فلا عجب أن تؤول الى هكذا مصيرفي عصرنا الحالي ، أعنيٍ بذلك العداوة والبغضاء لها ، وفي عالمنا العربي تحديدا ، وما يرافق ذلك من هروب منها وتحجيم دراستها في المدارس والثانويات والجامعات ، خاصة في السنوات الأخيرة حتى باتت من الكماليات أوالترف الذي يتباهى به المثقفونفي المقاهي أوالحلقات الفكرية أوالمؤتمرات .

إن الفلسفة في بلادنا أشبه بإمراة جميلة سجينة في زنزانة، وما بالمقدورسوى النحيب على الإنهيارالفجائي من عليائها والوقوف على أطلالها ومآثرها من دون أي إنجاز يذكر.فهل تستحق الفلسفة كل ما تعرضت إليه ،من أبناء الضاد، المتعلقين بالحكمة والساعين إليها منذ بداية التاريخ وحتى يومنا هذا ؟ إن رحيل الفلسفة عن مجتمع ما يعني تراجع حضارته وتدهورها ، وقد بدا ذلك من اللحظة الأولى في تاريخ الفلسفة مع اليونانيين

الذين أسهموا في تأسيس الفلسفة كتفكيرعقلانيمتحررمن الشعوذة والخرافات وإذ رحل التفكير الفلسفي عن بلادهم لم تعد لحضارتهم مجدها السابق ، بعد ذلك إزدهرهذا النوع من التفكيرعند العرب والمسلمين وكان لحضارتهم عصرها الذهبي ويشهد على ذلك الإختراعات في حقول العلوم والأدب والفنون لكن النّكسة التي أصابت الفلسفةفي القرنين الخامس والسادس للهجرة وحرق كتب الفلاسفة ومنع الإشتغال بالفلسفة ، كل ذلك جعل التأمل العقلي يبتعد عنهم ليحط رحاله في بلد آخر ، وهذه المرة في أوروبا التي عرفت كيف تستثمره وتستخدمه في نهضتها وابتكاراتها العلمية واختراعاتها التقنية . ما يهم من كل ذلك أن تراجع الفلسفة ومغادرتها الى أوروبا أدخل الفكر العربي في ركود حضاري كبير ساهم في تعريض البلاد العربية للإستعمار ونهب خيراتها واستغلال ثرواتها، وبخصوص محاولات الإنعاش للفكرالفلسفي التي قام بها المفكرين العرب لاحقاً والتي تمحورت حول التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة فلا تزال الى حد الآن سطحية ومتواضعة بسبب ضغط الموروث الديني المقدس ولا تعدو كونها مسايرة لما كتبهفلاسفة الغرب أو نسخة عنها دون النظرالى اختلاف السياقات وتغيرالظروف فنراهم يرددون كلاماً عفى عليه الدهروشرب وينعتون أنفسهم بالفلاسفة وهم لا يملكون القدرة على الإنتاج الفلسفي فكل هذا يعود الى ضعف الفلسفة والتفكيرالفلسفي الصحيح القائم على منهج نقدي مترابط .إن الفكر الفلسفي لا يترك بصمته في مسيرة الإصلاح الفكري إلا عند إشتغاله على مشكلاتنا نحن وليس مشكلات غيرنا أي ربطه بالتاريخ الحي [1] والبحث عن تصورات ونظريات جديدة تجيب عن الأسئلة في منظومتنا المعرفية عبر أدوات يتم إبداعها من أجل هذه المهمة بالذات وإنشاء مدارس وقواعد ومناهج تستوعب هذه المنظومة وتتعمق في فهم أسباب التراجع والتخلف ، منهج يقوم على التساؤل والمناقشة وربط الجدال بالمنطق وتقديم الحجج في نسق منتظم . [2]

ولسنا بصدد تقييم أعمال المفكرين الساعين الى بعث الفكرالفلسفي وإعادة إحيائه من جديد،أوتعزيتهم بالنكبة التي أصابت الفلسفة ، فذلك كلام لا فائدة منه.إن الهدف من هذه المقالة تبيان الجدوى من الفلسفة وارتباطها بالواقع المريرالذي نعيشه ومدى تأثير آراء ونظريات الفلاسفة في حياة الإنسان بالإضافة الى دواعي الحاجة لها في ظل تطور العلم ونتائجه التي أبهرت الإنسان .

مجموعة تساؤلات سأحاول الإجابة عنها بما يتناسب مع وضعية الفلسفة في البلاد العربية عموماً ولبنان خصوصاً بالإضافة الى تاريخها الحافل بالإنجازات : كيف يمكن للفلسفة أن تساعدنا في الخروج من مشاكلنا وتجعلنا نعيش حياة أفضل ؟وما الإيجابيات التي

نتوخاها من التفكير الفلسفي ؟ هل للفلسفة إمتيازعلى غيرها من العلوم في التدريس والتعليم ؟كيف يمكن أن نحسن صورة الفلسفة في المجتمع ونقنع من يشكّك بها وفي دورها في الحياة اليومية والفكرية ؟هل الفلسفة ضرورة ملحّة في حياة الإنسان ؟أم أنها مجرد ترف فكري ؟

بالنسبة للسؤال الأول ، إن مفردة «فلسفة» مصدرها إغريقي وتعني حرفياً "محبة الحكمة « أي فهم الحقائق الأساسية المتعلقة بالعالم والإنسان الذي يعيش فيه ، والحكمة أوفعل التفلسف لا يؤدي الى إكتساب المعرفة فقط بل الى أن توجدوذلك من خلال الأسئلة التي تقوم بشحذ كل الإمكانيات العقلية الإنسانية ، وهنا تكمن فرادتها وميزتها ."لقد قدمت الفلسفة نفسها ،ومنذ لحظات النشأة الأولى، على أنها علاجفعالأو فنللعيش يمكن المرء من التعامل مع قساوة الطبيعة ومصاعب الحياة والتغلب على مايواجهه من مخاوف في عالم لا متناه من الأسرار».[3]أولى محاولات التغلب على هذه المخاوفجاءت مع الفلاسفة الطبيعيين ، طاليس وأنكسيمندرس وغيرهم ، الذين حاولوا تفسيرالهواجس التي تقلق وجودهم وتهدد مصيرهم :ما مصدرالكون ؟من خلقه ؟ من خلق الإنسان ؟ ثم تابعتمسيرها مع سقراط الذي اعتبرالفلسفةفي صيحته الشهيرة "أيها الإنسان ،إعرف نفسك بنفسك " ضرورية لفهم طبيعة الإنسانفالإنسان لن يتمكن من معرفة ذاته إلا من خلال التفكيروالتبصرالفلسفيينثم دفع حياته ثمن هذه المعرفة لأنه وجدها تساوي الحياة ثمنا[4]ليظهربعد ذلك في بلاد اليونان وبفضل الفلسفة نظريات وتصورات نموذجية في السياسة والمجتمع مع أفلاطون وأرسطو، فالفلسفة إذن منذ لحظة نشوئها تضع الإجابات والحلول بقدرما تثير الدهشة وتطرح الأسئلة حول وجود الإنسان ومصيره وتكشف المعضلات التي يزخر بها الواقع ، لذلك كان الفلاسفة مطاردينمن قبل رجال الدين وخائفون، فهم لا يكفون عن التشكيك والتساؤل في كل ما يغفل عنه الناس أويظنون أنه قد تمت الإجابة عنه.يستوقفني هنا سؤال آخر: لماذا نضع الفلسفة والفكرفي صراع مع الدين ؟ إن النصوص المقدّسة تدعو الإنسان الى التفكر والنظروالبحث في كل شيء في الكون ، أليست هي الفلسفة بمعناها العام ؟! إنها النظروالبحث وطرح الإجابات ونقد الإجابات وحتى نقد الأسئلة ونقد النقد.

نعود الى دورالفلسفة في حل الأزمات ، إن تاريخ الفكر الفلسفي حافل بفلاسفة دعاة حلول لأزمات مجتمعاتهم ومشكلاتها كالفارابي الذي سعى في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة « الى إيجاد مجتمع فاضل يحقق للإنسان سعادته ،وإبن رشد الذي حررالعالم العربي الإسلامي من» ظلمات التعصب والتحجر»[5] وأحيا المنهج العقلي البرهاني الذي أسس له

أرسطو،وتوما الإكويني الذي «رفض أن يفقد إيمانه أو يؤمن بلا عقل » [6]وطوّر فهماً جديداً للعقل الغربيوالفيلسوف الفرنسي فولتير الذي ساهم في قيام الثورة الفرنسية من خلال كتبه أو أشعاره التي ألقي بسببها في السجن [7]وتوماس هوبزالذي اعتبر»العقد الإجتماعي» ضرورة ملحة للحالة السياسية التي تمر بها البلدان[8]وكارل ماركس الذي أناط الفلسفة بتغييرالعالم والمجتمع فدافع بقوة عن حقوق العمال في ظل المجتمع الرأسمالي الذي كان مجحفاً بحقهم حيث كانت جهودهم في إنتاج الأرباح تعود الى صاحب رأس المال فقط على الرغم من أنهم أساس تحصيلها ، وفي ظل هذه الظروف السيئة أكّد ماركس على صياغة منظومة فكرية تعيد العمال الى طبيعتهم الحقيقية أي مخلوقات بشرية لا مجرد وسيلة أو آلة فقط لتحقيق الأرباح ، وبهذا تكون أهمية الفلسفة بالنسبة الى أي مجتمع أنها تشكّل حركة فكرية تزود المجتمع بالأدوات اللازمة لتشكيل ثقافة تحترم التعددية وتصون كرامة الإنسان وحريته كما أنها تُعد المرجعية الأساسية لكل مصلح إجتماعي يغيرحال المجتمع الى الأفضل[9].

يقول المفكر المغربي سعيد ناشيد في كتابه المعنون "التداوي بالفلسفة ":إذا لم تنفعك الفلسفة في مواجهة أشد ظروف الحياة قسوة وضراوة فمعناه أنّ قراءتها مجرد مضيعة للوقت وذلك لأن أهمية الفلسفة تتلخص في كونها تعلم الإنسان مهارة تحسين أسلوب الحياة "[10]،فهؤلاء الفلاسفة وغيرهم لهم دور مهم في ما وصلت إليه البشرية من منتجات حضارية فالفلسفة هي وحدها القادرة على نقد المفاهيم الكبرى وعلى وضع مفاهيم بديلة وتلك المفاهيم تشكل حجر الزاوية في الإبداع المعرفي .

في الوقت الذي يحمل فيه الكثيرمن الناس في العصرالحديث مواقف سلبية من الفلسفة فقد طرأ عليها تطورات مهمة من حيث مستوى علاقتها بالإنسان المعاصرالذي صار يذهب الى الفيلسوف ليعالج أمراضه ومآسيه على الصعد كافة بدلاً من المعالج النفسي [11]أي تحول الفلسفة الى أداة إرشاد واستخدام مهارات التفكيرالناقد في إدارة الأزمات،وآخر أزمة عالمية هددت الإنسانية كانت كوفيد 19التي شهدتها عشرات الدول العربية والأوروبية والتي ظهرت أواخر 2019 في الصين وواصلت انتشارها في معظم بلدان العالم أكثرمن الورم الخبيث. إزاء هذه الجانحة تبنّت الفلسفة فكرة التّخطيط الإستراتيجي وعلى الفوراستخرجت الحل البديل الذي يكمن في الحجر الصحي الذي حدّ من تفشي الوباء في ظل إنشغال العلم باكتشاف اللقاح والدواء وهذا إن دلّ على شي فهو أن الفلسفة لم تنفصل يوماً عن الواقع المعاش وعن المجتمع الذي تظهر فيه . صحيح أن الفيلسوف يكون بحاجة أحياناً الى خلوة فكرية يبتعد فيها عن ضجيج الحياة اليومية

وزحمة الحياة لكن هذا الإبتعاد الإستثنائي يجب تفسيره بأنه مجرد تصفية مؤقتة للذهن الذي ينشد الدقة والوضوح لكي يمارس التفكيرويستعيد نشاطه وحيويته[12].يمكن القول بأن الفلسفة هي التفكير في الحاضرمن منظور المستقبل فالإنشغال بسؤال المستقبل هو الذي يساعد على تطوير الحاضر وحل مشكلاته أي النظرالى ما ينبغي أن يتطورإليه الواقع وليس ما هو كائن .

إن دفاعي عن الفلسفة ليس لأني درستها وتخصصت فيها بل كونها تفكيرمليء بالإيجابيات أوالفوائد ، أي دفاعاً موضوعيا بعيداً عن المشاعر والميول :

أولاً :«الفلسفة هي مرشد الإنسان الى إعمال الفكروالفهم العميق للنفس الإنسانية وهذا ما يميزالفلسفة عن باقي العلوم»[13]وهذا أيضا ما أكدّه المتخصصون في علم البيولوجيا فما يميز الإنسان عن بقية الكائنات الحيّة هو العقل لذلك يتوجّب على الإنسان إعماله من خلال التفكيروالتفكّرلكي يثبت إنسانيته ، والفلسفة تكون بذلك جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان فما من أحد إلا ووجد نفسه محتاراً أمام أسئلة يغلب عليها الطابع الفلسفي.

ثانياً :الفلسفة ، باعتبارأنها تفكيروتساؤل مستمرين كما أشرنا فهي تساعد الإنسان على تنمية قدراته العقلية فتوسع الخيال وتنمي الذكاء وتحث على الإبداع وترفع سقف آفاق وطموحات العقل البشري وتجعله في بحث مستمرعن الحقيقة . يقول راسل :"إن الفلسفة توسع عقولنا وتحررنا من عقال العرف والتقاليد ".[14]

ثالثا :أن يفكرالإنسان يعني أيضا أن يمارسحريته في التّفكيردون قيود، ويبسط سلطته على نفسه فيكون له تصورات مستقلة عن تصورات الآخرين ويضع قناعاته جانبا،وكما أن للإنسان حاجات مادية وجسدية فإن هناك حاجات فكرية وتأملية . لذلك تمثل الفلسفة الغذاء الفكري والروحي للإنسان فهو بحاجة الى العلم والفلسفة معا .

رابعا :مواصلة المعرفة وعدم التوقف عند مرحلة ما وكيفية تحويل الأفكارالى أسئلةصحيحة إزاء ظواهرالكون والعالم التي تجعل العقل متوثبا دائماً باحثاً عنإجابة وهذا يدفع الى الإطلاع والقراءة دائما .

خامسا :قوة الجدل والنقاش بطريقة بناءة وإحترام أفكار الآخرين ووجهات نظرهم لأنها تكسبنا معرفة ودرايةأوسع بالأموروتصقل الأراء وتحسنها.

سادسا :الفلسفة ترفع إحتمالات التفكيرالناقد عند الإنسان أي استخدام المنطق عند قبول الأفكار، والتساؤل عنها بدلا من التلقي السلبي لها.

ثامنا :إن المناهج العلمية اليوم في حاجة ماسة الى فروض فلسفية ، وكل علم يعتمد على طائفة من المبادئ الأولية التي تعد أساسا له ، فالعلوم الرياضية تعتمد على معاني

اللانهائي والنهائي ، والعلوم الطبيعية تعتمد على معاني المادة والقانون والعلة والقوة والحركة الى آخره ، والعلوم الإنسانية في حاجة الى معاني جوهر الإنسان وأصله ومصيره وما تقرر له من حقوق وما يفرض عليه من واجبات ، والفلسفة هي التي تكشف عن هذه المعاني ، حقيقتها وقيمتها ، والجانب الثاني لأهمية الفلسفة أنها تكشف للعلم عن طبيعة العقل الذي هو أداة من أدواته التي يستعين بها لضبط المشاهدات والتجارب [15]فكل العلوم لم تكن لتظهر على مسرح الوجود لولا التساؤل والتأمل والنقد . من هنا أطلق العلماء على الفلسفة كنية « أم العلوم »لأنها اشتملت على كل أنواع المعارف منذ نشوئها حتى بدايات النهضة ثم تقلص دورها عند ظهورالعلوم التجريبية ولكن بعد ازدياد النتائج السلبية للعلومفي بداية القرن العشرين عادت الفلسفة الى الصدارة فهي أم العلوم حقا .

لكي نعيد الفلسفة الى الواجهة في عالمنا العربي فإنالأمريحتاج الى بيئة محفّزة تعطي للأفراد مساحة للإبداع والإبتكار.وهذا ما يستدعي فكرة التّنشئة على التفلسفأي أن يكون تعليم التفكير الفلسفي غير محصور في الأكاديميين في الجامعة أوالتلاميذ الثانويين ، كما هو سائد حاليا ً بل يرافق الأفراد في كل مرحلة من مراحل تعليمهم وبشكل يتناسب مع قدراتهم الذهنية وفئاتهم العمرية. لكننا سنواجه تحديات كبيرة منها سمعة الفلسفة السيئة في مجتمعاتنالأنها مجتمعات تعاني من التخلف الحضاري وتتخذ موقفا ً عدائيا ً من العقل ، فالكثيرينيعتبرون الفلسفة مادة مستحيلة الهضم وصعبة الإدراك وينظرون إليها كمهنة يعمل بها مجموعة مخصوصة جدا من الناس المغالين في التّنظيرالذهني المحض وبأنها أيضا مادة عديمة الجدوى في الحياة العمليةولا تفيد في سوق العمل كما أنهامجرد تأملات تنهك الفكر فيما لا طائل من ورائه وغارقة في التجريد ومبتورة الصلة بالواقع المعاش ولا تساوي العلم في اليقين[16]،ويمكن الرد على كل إعتراض من هذه الإعتراضات على الفلسفة بأن الإعتراض هوبحد ذاته فلسفة لكونه ينم عن تساؤل مرتبط باهتمام الإنسان[17]وبحاجته الى الحقيقة والأمن الفكري ، ففي الحالتين الإثبات والتأكيد ينبغي التفلسف ، كما يقول أرسطو، لأن عملية إقصاء الفلسفة تحتاج الى فلسفة أيضا أي الى الحجّة والبرهان وهذا يعني في النهاية أن كل معترض على الفلسفة متفلسف وله فلسفته الخاصة فلا فرار للإنسان من الفلسفة فهي حاضرة معه رغما عنه سواء أدرك ذلك أم لم يدرك .

إن مشكلة الفلسفة الأساسية نابعة من مشاكل كثيرة وخطيرة وكل واحدة من هذه المشاكل متصلة بالأخرى،نذكر منها مشكلة الأمية والجهل بحقيقة الفلسفة من حيث أصولها وموضوعاتها وأهدافها حيث ارتبطت في أذهان الناس بمفاهيم أبعد ما تكون عن الروح

الحقة للفلسفة ونسبت الى الفلاسفة شبهات وتُهماً كثيرة أقلها السّفسطة والثرثرة والإلحاد و العزوف عنها من قبل أفراد المجتمع ومن قبل طلبة العلم خاصة ، في العالم الثالث والعالم العربي الإسلامي[18]، ولنأخذ مثالا على ذلك ما حدث مؤخرا في لبنان حيث حولت وزارة التربية والتعليم العاليالفلسفة،بسبب وباء كورونا والإضرابات المستمرة ، الى مادة إختيارية في الإمتحانات الرسمية مما انعكس سلباً على نفسية المعلم بسبب التقليل من قيمته أمام المتعلمين وأمام زملائه وعدم تكّيفه مع الوضعية التعليمية المستجدة الى جانب الصعوبات التي واجهها في التعليم بسبب إنقسام المتعلمين داخل الصفوف بين من يريد الفلسفة وبين من يرفضها ، و زاد الطين بلة المحذوفات التي طالت دورساً ومحاوركثيرة من مادة الفلسفة العامة التي صدرت عن المركز التربوي للبحوث والإنماء بتاريخ 21 نيسان 2022والذي مع الأسف لم يشفع للمادة ولأساتذتها الذين بذلوا جهودا كبيرة في إقناع المتعلمين باختيارها وتبسيط مضامينها لكن من دون فائدة لأن الغالبية العظمى من الطلاب حسمت قرارها من بداية السنة وعزفت عن الفلسفة من دون تردد واستعاضت عنها بمادة التاريخ أوالتربية أوالجغرافيا لأنها مواد لا تحتاج مجهوداً في التحضير والتدريب على الموضوعات وطرح الإشكاليات وتقديم الأراء . يضاف الى كل ذلكالنسق الروتيني المعتمد في طرح الأسئلة من قبل دائرة الإمتحانات الرسمية كل عام والأجوبة المعلبة الجاهزة التي تنسف كل مقدرة على التفكير والتحليل والنقد البناء عند الجيل الجديد ، في حين «تبهرنا البكالوريا الفرنسية في تعاملها مع مادة الفلسفة كمعطى إلزامي لجميع الطلاب لا يخضع لأنساق جاهزة مما يفتح باب حرية التفكير أمام مشكلات إنسانية كالوعي والعدالة والحرية »[19]...

إن هذا التقليل من قيمة الفلسفة والإستخفاف بها الذي آلت إليه مناهجنا بسبب الوضع المتقهقرفي قطاعات الدولة (السياسة ،الثقافة ،الإقتصاد) وغياب التخطيط والتنظيم في مؤسساتنا التربوية ومراكزأبحاثنا يضع أنصارالفلسفة ومعلميها أمام مخاطر كبيرة لا بد من استدراكها قبل فوات الأوان ، ذلك أن غياب الفلسفة في عملية التنشئة يعني غياب لغة العقل والتفكير، وهذا الغياب ينتج عنه بالضرورة الكثيرمن العميان الذين ينقادون للشخص بحسب الجاذبية التي يتمتع بها دون النظرالى قوله وفكره وعمله وإخضاعها للنقد، فنجد هؤلاء السطحيين التافهين يستغلون الناس ويقودونهم كالآلات بلا رقيب أوحسيب فتنهارالقيم ويغيب التمييز بين ما هو باطل وما هونافعويحل التعصب محل الإنفتاح ويتوقف الإبداع وإنتاج الثقافات والحضارات ....

لذلك نشدد على ضرورة إعادة الإعتبارللفلسفة كمادة إلزامية في مراحل التعليم الثانوي

وفي مختلف الفروع العلمية والأدبية لما تحققه من أهداف ومهارات ذات فائدة على الصعيدين النظري والعملي فهي :

—تعمل على تعزيز وتقوية السلوك العقلاني المنظم في الحياة الفكرية والنفسية والإجتماعية للمتعلم .

—تسمح بامتلاك الثقافة العلمية والفلسفية والقدرة على التعبيرالدقيق واليقظة الفكرية والصرامة المنطقية والمراقبة الذاتية من خلال التفكيروالتعبيروالحوار الفلسفي .

—تنمية القدرة على القراءة والفهم والتعبير والإستدلال الصحيح .

—تنمية القدرة على التحليل والتركيب والتصنيف والتنظيم والتعليل .

—تنمية القدرة على النقد وإصدار الأحكام واتخاذ المواقف .

—تنمية وعي المتعلم لذاته ومحيطه .

—تقوم بتوعية المتعلم بحقوقه وواجباته في المجتمع ، خاصة واجبات المواطنة وتنظم المجتمع .

—الإيمان بالقيم والمثل العليا وتمثلها والدفاع عنها مثل الحرية والعدل والحق والتسامح .[20]

— مساعدة التلميذ على الإرتقاء ذاتياً من موقف بسيط وعفوي الى موقف واع وعقلاني يحمله على الإبداع (تحليل المسائل من خلال النصوص — التعبيرعن الإشكالية التي يطرحها النص — تبيانطرق الإستدلال في النص — التأليف — إعادة استخدام المعارف المكتسبة والتصرف فيها — التعبير وتدريب التلاميذ على أساليب الكتابة....).

—تغذي الفلسفة تفكير الفرد وترتفع بمستواه الى العقلي والمعقد لأنها تعتمد على التفكير المجرد وتستعين بالأدلة المنطقية التي يحتاج إليها الفرد لتدعيم وجهة نظره الخاصة في الحياة [21]، كما أن دراسة وجهات نظر الفلاسفة في مختلف مشكلات الحياة ومعرفة آرائهم في حل تلك المشكلات يساعد على تنمية تفكير الفرد والإرتقاء بقدرته العقلية بالإستفادة من خبراتهم التي تضاف الى خبرته.

ثمة مشكلة أخرى تكمن في الكتب الفلسفية والمقررات التي تدرس مادة الفلسفة في التعليم الرسمي والخاصفعلى الرغم من كثافتها في المكتبات غير أنها لا تفي بالغرض المأمول من تدريسها وقراءتها إذ أنها تجتمع كلها في عرض المواضيع الواردة فيها عرضاً تاريخياً عاماً ومن وجهة نظرالفلاسفة والفلسفات بمنأى عن تناولها من منظور معاصر بروح بحثية وتأملية خالصة ،الأمر الذي يفقدها القدرة على الفهم الصحيح للمشكلات والتحديات الحية في مجتمعاتنا والتأثيرالفاعل فيها ، فحتى لا تكون أفكارنا حبيسة لتاريخ الفلسفة ينبغي الشروع في تأسيس فلسفة عصرية تستجيب للحاجات الإنسانية الكبرى وتقدم التصورات الفلسفية القادرة على التعامل الصحيح مع مشكلات العصروتحدياته[22].

كل هذه المشاكل دفعتخصوم الفلسفة الى الإعتقاد بأن لا قدرة لنا على الإنتاج الفلسفي وأن الغرب هو موطن الفلسفة باعتباره مركز كل علم وكل فكر وفن وفلسفة وصناعة في العالم ، وما العرب إلا مستوردين للبضاعة الفلسفية فقط من دون معاناة ومشقة في الإنتاج والإبداع ،[23] فالمفكرالعربي عندما يستحضرقضية فلسفية معينة يفصل بين النظرية وصاحبها معتبرا أن الفلسفة تمثل منتوج العقل البشري ويغمض عينه عن قضية بالغة الوضوح وهي أن أي منتوج فلسفي يتناوله إنما سايرأزمات المجتمع الأوروبي وترجم صراعاته الفكرية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية، يقول ناصيف نصار :إذا كان مفروضا علينا أن نتعامل مع الفلسفة بلغة السوق فلماذا لا يكون لنا موقع في سوق الفلسفة وطريقة للتعامل مع حاضرها المتفاعل مع ماضيها وإسهام في أعمالها ؟[24] يعبرهذا السؤال عن طموح نصار في التأسيس لإستقلال فلسفي يتيح للمشتغلين بالفكرالفلسفي في الفضاء العربي التخلص من عقدة النقص تجاه الفلسفة المعاصرة ومن عقدة تاريخ الفلسفة للبحث في ما تطرحه البيئة والإنسان وحقوق الإنسان وإبداع فلسفة تضاهي نتاج الآخرواستئناف النهضة العربية الثانية .[25]

ولا يمكن أن ننهي الكلام عن المشكلات التي تعترض سبيل الفلسفة في عالمنا العربي وتعرقل تقدمها من دون الحديث عن الإغراق في التجريد الذي بدورهكاد أن يفصل الفلسفة عن حياة الإنسان اليومية ويصرفها عن مهمتها الحقيقية ألا وهي تقديم الخير للإنسان وتحقيق السعادة والسلام النفسي لاسيما في حالات اشتداد القلق والإحباط وتلمس طريق النجاة وتزايد حاجة الإنسان الى هادٍأو مرشد يقوده الى برالأمان .لا شك بأن التطورالعلمي السريع قد أثر بشكل إيجابي على تفكيرالإنسان حيث جعله أكثر واقعية الأمرالذي انعكس بدوره على الفلسفة نفسها وأزاح عدداً لا بأس به من الأفكاروالموضوعات الفلسفية التقليدية التي لم يعد يؤخذ بها بعد اكتشاف القوانين العلمية وأصبح إهتمام الكثيرمن الفلاسفة بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر منصباً على الإنسان أو الوجود الإنساني وتراجع الإهتمام بالتحليلات الميتافيزيقية وقد مهد ذلك الطريق لظهورالكثير من الفلاسفة الذين عملوا على ربط الفلسفة بالمجتمع ، يشيرالفيلسوف الإلماني لودفيج فتجشتين الى أن مهمة الفلسفة هي إنزال اللغة الفلسفية من إستخداماتها الميتافيزيقية الى الواقع ، [26]فالمشكلات الفلسفية مصدرها الأساسي واقع الإنسان بكل ما فيه من تفاصيل وطموحات وأزمات كما أشرنا في بداية المقال .إن الكثير من الناس يرتاحون الى قراءة كتاب في الفلسفة الوجودية أو الفلسفة النقدية أو فلسفة التاريخ وينفرون من التنظيرالناشط في الفلسفات التجريدية الأخرى ويرجع السبب في ذلك الى أن يقرأوا

من أجل أن يفهموا بنيتهم الذاتية الجسدية النفسية الروحية ويدركوا معنى وجودهم[27] ، فما الفائدة من التنظيرات والتأملات إن لم تكن تحاكي الواقع الإنساني بكل تفاصيله ؟ وهناك مسألة أخرى تدفع نحو توجيه الفلسفة نحو الواقع العملي هو التحوّلات التي جرت خلال العقدين الأخيرين على المستوى العالمي بعد انتهاء الصراع الإيديولوجي بين المعسكرين الإشتراكي والرأسمالي، وقد أدى ذلك الى تراجع الفكر لصالح العمل وبات على الفلاسفة إيجاد الوسائل الأفضل لإيصال أفكارهم الى الآخرين وتلمس مشاكل الناس ومعالجة القضايا التي أثارتها التحولات الأخيرة وآثارها على الثقافة والحضارة الإنسانية .يقول أنطون سعادة :»إن النظريات الإجتماعية والإقتصادية من كارل ماركس وأنغلز الى الإجتماعيين الإقتصاديين الجدد قد ألقت نورا قويا ً على مشاكل المجتمع الإنساني الإقتصادية.ولكن الإشتراكية لم تتمكن من حل القضايا الإنسانية الإجتماعية المعقدة ..وعند هذه النقطة يبتدأ عمل الدماغ السوري ،الغني بالخصائص النفسية «.[28]
من هنا يجب أن يبدأ الفكرالعربي الفلسفي :لقد فشلت الماركسية والهيجلية في مواجهة المشكلات الإجتماعية الإقتصادية المعقدة وأغرقت العالم في حرب مهلكة بين القوى المادية والروحية المتصارعة على النفوذ لكنها، في الوقت نفسه ، حفزت العقول النيّرة على البحث عن تفكير جديد ينقذ العالم من الخراب الذي جلبته عليه هذه الفلسفات[29].
إن العالم اليوم بحاجة الى فلسفة جديدة تنطلق من مشكلات المجتمع الحديث مثل :»ما الدولة ؟ما أدوارها ؟ما حدودها ؟ما التطور ؟ما قوانينه ؟ما عوامله ؟ما أحوال العالم المعاصر ؟ما مركزنا فيه ؟ما القيم ؟ما الحقوق ؟«[30]فالفلسفة الحقة هي الفلسفة التي تطرح مثل هذه الأسئلة حيث تقحم نفسها في معترك الحياة اليومية وتدفعنا للبحث من أجل الإجابة عليها مهما كانت فرص النجاح ضعيفة وتقدم لنا أسلوب التفكير الفلسفي لمعاملتها ، بهذا المعنى تصبح الفلسفة فعل التفلسف .الفعل العقلي الأرقى المستند على الوجود الإنساني وقيمه ، حقائق الوجود الإنسانيهذا هو موضوع الفلسفة، أما غرضه فيبقى كغرض كل نشاط إنساني :ترقية الحياة[31].

إن فعل التفلسف لا يستطيع أن يكون في برج عاجي مرتفع كما ظن البعض لأنه فعل يرافق الإنسان في يومه ، في تفاعله مع الآخرين ،في عمله ..ولا يتوقف التفلسف إلا عندما يتوقف الإنسان عن الحركة والنشاط ، والفلسفة بحد ذاتها لا يمكنها أن تكون ضرورية ومفيدة إلا من حيث تأملها في شؤون الحياة والواقع والمصير ولا تبقى حاضرة وحيّة في عالم الفكر إلا من خلال رؤيتها النقدية لأمورالناس . هكذا تكسب رضاهم وتستحوذ على إهتماماتهم .

إن إنسان اليوم أحوجما يكون الى الفلسفة منه الى أي شيء آخر،إنه بحاجة الى العقل الأصيل الذي يبقي الصالح ويرمي الزائف، الى مواجهة الشكوك والأكاذيب ، الى الحرية التي ترفض الخنوع لأية سلطة ،الى لغة الحواروالإنفتاح على الآخر،الى الخلق والإبداع فوحدها الفلسفة تستطيع انجازهذه الأمور.إننا نعيش عهد فساد والفساد الثقافي لا يقل خطورة عن الفساد المالي والإداري والسياسي، فغياب التخطيط في مؤسساتنا والفشل الذريع في إدارة الحكام لهذه المؤسسات وانتشارالرشوة وممارسة النفوذ وقمع الحريات كل ذلك يعود الى غياب التفكيرالعقلاني النقدي الذي يعتبرمن الوسائل الناجعة في مواجهة التحديات التي نواجهها وإستخدام إستراتيجيات تفكير خلاقة .

بناء على ما تقدم ، فإن مسؤولي التربيةٍ والتعليم وكذلك المتخصّصين في الفلسفة مطالبين بأن يسارعوا ويقروا منهجاً جديداً لتدريس الفلسفة في مراحل التعليم المختلفة، يأخذ بعين الإعتبار[32]"كفايات التلاميذ ومهاراتهم من خلال النصوص الفلسفية «ويلغوا التلقين الببغائي حيث يتم تنويع المفاهيم وطرح المواضيع الإنسانية الحية التي تثير إهتمام المتعلم في ظل التطورات العلمية المعاصرة و»تدريب الأساتذة عليه وخلق تحفيزات مادية ومعنوية تساعدهم على امتلاك مهارات كفايات تعليم الفلسفة «[33]وتوفيرالقواميس الفلسفية بين أيدي الطلبة والمعلمين على حد سواء . المطلوب أيضاً إجراء مباريات سنوية في الكتابة الفلسفية لتلاميذ المدارس وتخصيص جائزة خاصة بالتأليف الفلسفي ، والقيام ببعض المبادرات من أجل بعث الروح الفلسفية بين عامة الناس وتوعيتهم بأهمية الفلسفة وذلك من خلال إنتاج برامج إذاعية وتلفزيونية تعنى بمواضيع فلسفية ، وتخصيص صفحات الفلسفة والعلوم الإنسانية في جميع المجلات ، ونشرحلقات التفلسف لكافة الأعمارعلى مواقع التواصل الإجتماعي أو أماكن العمل في المكاتب والمرافق العامة.

الهوامش :

1–أنظر :نصار ، ناصيف ، طريق الإستقلال الفلسفي "سبيل الفكر العربي الى الحرية والإستقلال "، ط4،دار الطليعة ،بيروت ،2009،ص 260–12

2–أنظر :بوبيدي ، حسين ،"باحث في التاريخ الإسلامي الوسيط والفلسفة الوسيطة "، الفلسفة في عالمنا العربي ،مدونات ،قناة الجزيرة ، 22/7/2017

3–من سياق المؤامرة الى كيف نواجه الموت ؟ مقالات ، مؤمنون بلا حدود ، هريمة ، يوسف ، الوباء العالمي كورونا ، 10أبريل 2020

4–أنظر :بن سيدي ، عادل ، مقالة جدلية حول أهمية الفلسفة ، 4نيسان 2020

5-أبو زكريا ، يحيى ، إبن رشد رائد التنوير ، 25كانون الأول 2020
6- قاسم غزاوي ،مصعب ،مراجعات في فكر توما الإكويني ،محاضرة باللغة الإنكليزية في مركز دار الأكاديمية الثقافي في لبنان ،لندن ، تعريب فريق دار الأكاديمية للطباعة والنشر ، 29/5/2022
7-طارق ،مصعب ،لماذا يوم عالمي للفلسفة ، مجلة بالعقل نبدأ ،21تشرين الثاني 2022
8-أنظر :المقداد ، ياسر، العقد الإجتماعي :هل يصلح حلا لمشكلاتنا ، مجلة رواء ،22ديسمبر 2021
9- أنظر :بدر، علي ،مقالات متنوعة ، ما هي أهمية الفلسفة ، السبت 12يونيو 2021
10- ناشيد ،سعيد ، التداوي بالفلسفة ،دار التنوير للطباعة والنشر ،ط2 ، 2018،ص 176
11-أنظر : النشار ،مصطفى ، العلاج بالفلسفة ، الدار المصرية السعودية ،القاهرة
12- أنظر :زكير الريان ، جميل أبو العباس ، الفلسفة ودورها في تشخيص الأزمات ووضع الحلول الملائمة ، المركز الديمقراطي ، 13أبريل 2020
13-عبد الغني ، فرح ، مقالات متنوعة ، ما هي أهمية الفلسفة ، 31مايو 2021
14- شفيق جرادي ، الشيخ شفيق ،مقالة حول أهمية الفلسفة في حياة الإنسان بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة ،نوفمبر 2022
15-أنظر :بن سيدني ،عادل ، مقالة جدلية حول أهمية الفلسفة ،4نيسان 2020
16-أنظر : المرجع نفسه
17-المرجع نفسه
18-أنظر : بو بكر،جيلاني ، دور الفلسفة وأهميتها في حياة الإنسان ، فيلوبريس
19-ناصر الدين ، كلوديا ، بدعة المواد الإختيارية في الإمتحانات الرسمية اللبنانية ،سائر المشرق ،الأربعاء 9آذار 2022
20-أنظر : المرجع السابق
21-أنظر : بن سيدي ،عادل ، مقالة جدلية حول أهمية الفلسفة
22-أنظر :الشيخ محمد ، سامي ، تساؤلات فلسفية ، 24/4/2007
23-أنظر :حمية ،علي ،الفلسفة بين القلعة والسوق ،الميادين نت
24-المرجع نفسه
25-أنظر : نصار ، ناصيف ، طريق الإستقلال الفلسفي ، مرجع مذكور ، ص 38-5
26-أنظر : الجسمي ، عبدلله ، الفلسفة بين الواقع والتجريد ، مجلة العربي ، العدد758،المجلس الوطني للثقافة والأداب

27–أنظر : عون ، مشير ،بحثا عن فائدة الفلسفة في الحياة اليومية للإنسان المعاصر ، أندبندنت عربية بودكاست ، الثلاثاء 18مايو 2021

28–سعادة ،أنطون ، الأعمال الكاملة ، مجلد 6،ط1 ، بيروت ،2001، ص98

29–أنظر :سعادة ،أنطون ، الأعمال الكاملة ، مجلد 3 ، ص 448

30–حمية ، علي ، دفاعا عن الفلسفة ، مجلة إتجاه ، العدد 4، كانون الثاني – شباط ،1997، ص 408–406

31–أنظر : المرجع نفسه

32–مالك ، بيار ، مقالة بعنوان لبنان وتعليم الفلسفة ، مجلة اللواء ، 18 كانون الأول 2021

33–المرجع نفسه

Influence de la Relaxation sur l'Image du Corps du Sujet Alcoolo Dépendant

Jean El Khawand

Doctorant en Sciences Humaines

Plan de l'article :

RESUME

L'observation des malades alcoolo dépendants, permet de repérer une image corporelle particulière, comme si leur corps témoignait d'une inscription psychique altérée, une absence du corps. Absence signifiée par la difficulté à percevoir, ressentir certaines zones corporelles, comme si celles-ci étaient non inscrites. L'hypothèse de cette absence psychique du corps est recherchée au niveau de la qualité de l'investissement maternant, tant psychique que physique.

Face à ce tableau clinique, une thérapie de relaxation, en permettant un réinvestissement psychique du corps, semble indiquée aux alcoolo dépendants afin de leur permettre une élaboration psychique de leur image corporelle.

C'est sur ce postulat qu'est fondée cette recherche et que nos hypothèses vont être mises à l'épreuve mais dans un deuxième article. La recherche consistait à investiguer dans le futur les effets de cinq séances de relaxation sur un groupe de treize patients au Liban en cure de sevrage physique à l'alcool.

Enfin, cette recherche ouvre des perspectives quant à l'indication de la relaxation dans les symptômes dépressifs que l'abstinence laisse apparaître, ainsi que la perspective d'une approche de la relaxation psychosensorielle dans la restauration de l'image du corps des patients alcoolo dépendants.

MOTS CLES

- Alcoolo Dépendance
- Image du corps
- Investissement maternant
- Thérapie de relaxation
- Dessins de patients alcoolo dépendants

INTRODUCTION

L'étude de l'alcoolo dépendance laisse apparaître une désarticulation spécifique du lien entre le psychisme et le somatique, qui a pour conséquence la mauvaise élaboration de l'image corporelle et témoigne d'une « histoire corporelle » chaotique dès sa genèse. Au commencement de sa vie, l'être humain va faire l'expérience des échanges avec son entourage maternant afin de voir ses besoins élémentaires satisfaits. De ces soins et de la relation qui en découle, le corps ainsi investi permet un étayage possible au psychisme, celui-ci étant intimement lié aux expériences somatiques. Pour Didier Anzieu : « l'étayage est le modèle d'un lien dialectique entre le psychisme et le corps : lien mutuel où la psyché s'appuie sur le corps autant que le corps s'appuie sur la psyché ».[1] René Kaës y ajoute le corps social : « le corps social est représenté par l'environnement de l'enfant et essentiellement la mère qui fournit l'étayage indispensable au développement du sujet ».[2] Le corps de l'alcoolique n'a pas bénéficié d'une représentation psychique complète, Freud nous indiquait que tout ce qui est psychique se développe en constante référence à l'expérience corporelle et permet l'émergence du Moi qui, selon Freud est « avant tout une entité corporelle, non seulement une entité tout en surface, mais une entité correspondant à la projection d'une surface ».[3] L'image du corps chez le sujet alcoolique se trouve complètement disloquée, désinvestie, « muette », comme laissant la marque d'un investissement maternant particulier, voire, son absence. Le corps de l'alcoolique n'étant devenu qu'un objet contenant prenant existence qu'à travers les expériences d'alcoolisation, les seules susceptibles de donner un semblant de sensations. Le corps du sujet alcoolique n'a pas bénéficié d'une représentation psychique complète. La thérapie de relaxation semble adaptée et indiquée pour ces patients, elle permet une ébauche d'un réinvestissement psychique du corps et son travail d'élaboration.

Ce travail consiste en la présentation des différentes bases théoriques de cette édification qui permet à l'humain cet étayage psychique/somatique. Je vais poser cette première partie en un premier point sur les apports de S. Freud (1923), J. Lacan (1966) et F. Dolto (1984), auteurs qui ont contribué à définir, à différents niveaux (pulsionnel, spéculaire ou inconscient), les aspects de ce lien, et proposé les processus explicatifs de la genèse d'une conscience du corps. Le second point est consacré à l'état des lieux corporel, c'est-à-dire l'évolution que subit cette conscience corporelle. Passant d'un état morcelé à celui d'unifié, les investissements libidinaux maternants pour le corps de l'enfant lui permettent la construction d'une image d'un corps narcissisé, à

montrer aux autres et perçu par le sujet comme sien. Le désinvestissement maternant et le risque alcoolique est le troisième point de cette étude, il aborde la notion de difficulté pour le sujet à différencier les mondes externe et interne, due à la fragilité de l'enveloppe corporelle. Le regard maternel non adressé à l'enfant, les traumatismes corporels précoces, tous ces aspects posent l'étiologie de l'inaccessibilité de l'élaboration d'une bonne image du corps par les différents manques, les incidents que le sujet a rencontrés dans son enfance. Ces parcours auraient-ils laissé, selon A. de Mijolla et S.A Shentoub (1973)[4] des « zones muettes » ? Ces expériences laissent la marque chez le sujet alcoolique d'une relation spécifique à son corps comme non élaborée, une trace particulière dont ce corps est vécu, liquéfié, vide, troué ? Ceci est abordé dans le quatrième point théorique.
Dans la seconde partie, la problématique de la présente recherche est exposée. La problématique qui fait l'objet de cette recherche, prétend une ébauche d'amélioration de l'image du corps chez l'alcoolo dépendant par la thérapie de relaxation.
Enfin, une conclusion termine ce travail de recherche.

1-PREMIERE PARTIE : THEORIES
1.1-Genèse de la conscience de l'image du corps

Dans cette partie théorique, l'image du corps n'est pas toujours clairement désignée par les auteurs, mais elle y est implicitement abordée. Ainsi, la notion de corps chez S. Freud (1916-1917) est omniprésente et prend place sous sa forme pulsionnelle avec la libido et le narcissisme. Pour J. Lacan (1966), l'aspect spéculaire de l'image du corps à travers le célèbre stade du miroir, permet à l'enfant la confrontation de son image à un Autre, différent. Enfin, seront abordées la théorie de F. Dolto (1984) et sa conception tridimensionnelle de l'image du corps. Mais avant d'aller plus en avant il paraît nécessaire de bien faire la distinction entre l'image du corps et celle de schéma corporel, trop souvent confondus. Ainsi F. Dolto dinstingue-t-elle : « le schéma corporelle est commun à tous les individus de l'espèce alors que l'image du corps est porteuse de la singularité d'un sujet ».[5]
Cette distinction faite entre une spécificité physiologique et une particularité libidinale narcissique, nous pouvons introduire maintenant les apports des trois auteurs cités.
1.1.1-S.Freud (1916-1917). La théorie de la libido et du narcissisme
Dans l'œuvre freudienne on peut souligner le souci constant du corps dans

sa première partie (1883-1897) avec son intérêt pour l'anatomie du système nerveux et la neurobiologie, mais surtout dans la période 1886-1895 qu'il consacre à l'hypnose et l'hystérie. Son étude sur l'hystérie met au jour l'incidence des mécanismes inconscients sur le somatique ou symptômes corporels liés à des représentations psychiques. Mais, c'est chez cet auteur, la notion de pulsion qui met l'image du corps en jeu avec le concept de libido, puis de narcissisme.

S. Freud définit la libido en ces termes : « nous avons appelé libido les dépenses d'énergie que le moi affecte aux objets et ses tendances sexuelles, et intérêts toutes les autres dépenses d'énergie ayant leur source dans les instincts de conservation…».[6]

S. Freud explique qu'au début de la vie de l'enfant « la pulsion n'est pas dirigée sur d'autres personnes, elle se satisfait sur le corps *propre* » [7] ; ce qui veut dire que la libido ne concerne alors que le Moi. Cette notion suppose que l'enfant vit son corps comme objet unique, lieu du narcissisme primaire ou l'auto érotisme domine « nous appelons auto érotique, c'est-à-dire une satisfaction ayant pour *source le corps même du sujet* »[8]. Les stimulations physiques et leurs perceptions permettront au sujet de faire bientôt la distinction entre les mondes externe et interne et ainsi permettre l'émergence du Moi.

Freud en 1923 dans le *Moi et le Ça* écrivait : « le Moi est en dernier ressort dérivé de sensations corporelles principalement de celles qui naissent à la surface du corps à côté du fait qu'il représente la *superficie de l'appareil psychique* ».[9] On perçoit bien ici le lien que Freud fait entre le psychisme et le somatique ; le Moi serait donc un Moi corporel. Y. Ranty précise : « mais il ne se nourrit pas uniquement des sensations qui naissent à la surface du corps mais aussi de celles qui naissent à l'intérieur du corps comme les sensations gustatives (le lait chaud), les sensations olfactives (odeur du lait chaud, odeur du corps de la mère), les sensations auditives (voix de la mère, la musique) »[10].

La notion d'auto érotisme relative à la période du narcissisme primaire va faire place au narcissisme secondaire. Il s'effectue alors chez l'enfant un déplacement de sa libido de son Moi vers les objets. Cette mutation permet de distinguer la « libido du moi » a celle de la « libido *d'objet* »[11]. Cette nouvelle orientation laisse entrevoir une conscience, celle d'un Moi différencié des objets investis et suppose un Moi signifié par l'image d'un corps représenté unifié et susceptible d'investissements libidinaux et ce d'autant que le complexe d'œdipe viendra plus tard par sa liquidation, entériner cette distinction.

Il est clair que cette image du corps confuse ou non encore représentée lors des premiers mois de la vie de l'enfant, n'est pas une image statique, figée. Elle

est l’objet de différentes étapes évolutives de l’être humain. Comme l’écrivait P. Sivadon : « mais, et parce que c’est là la donnée fondamentale de l’humain, cette image du corps devra se réédifier à chacune des étapes, à chacun des niveaux où s’engage *l’homme* »[12]. Ainsi, M. Mauss nous rappelle dans les sociétés les plus primitives : « comment les rites de passages de l’adolescent à la société adulte, est en fait renaissance à un nouveau corps, réapprentissage de tous les gestes même les plus élémentaires… »[13] et Paul Schilder stipule que : « Corps et monde sont éprouvés corrélativement ; l’un n’est pas possible sans l’autre »[14]. L’image du corps s’élabore tout au long de la vie et en fonction des événements vécus par le sujet ; c’est une élaboration qui semble n’avoir de cesse d’évoluer en interaction avec l’environnement dans lequel vit l’être humain. Image parfois insaisissable que la psychanalyse et ses études sur l’hystérie a su révéler comme se soustrayant à la réalité bio-anatomique, sous une certaine forme de paralysie.
Ainsi, il existe non pas une image du corps, mais plutôt des images du corps.

1.1.2 - J. Lacan (1966). Le stade du miroir
Le stade du miroir ne serait pas l’invention de J. Lacan mais de H. Wallon, qui écrit : « le miroir n’est qu’un procédé plus ou moins épisodique parmi ceux qui lui servent (à l’enfant) à se faire graduellement entrer, lui et ses appartenances les plus immédiates, au nombre des choses et des gens dont il a su fixer les traits et l’identité, de manière à se saisir lui-même comme un *corps parmi des corps, comme un être parmi les êtres* »[15]. Cette conception généticienne du développement du psychisme de l’enfant marque par conséquent la différenciation du moi et de l’autre.
Lacan ne s’est pas contenté de la reprise d’une invention, il a développé cette idée dans sa fonction symbolique et non seulement génétique. Pour lui, la première relation duelle à son semblable, qu’il s’agisse d’un autre enfant, de l’image de lui même dans le miroir, de la mère ou de ses substituts, ne donne pas à l’enfant sa subjectivité au sens de singularité, « c’est que la forme totale du corps par quoi le sujet devance dans un mirage la maturation de sa puissance, ne lui est donnée que comme Gestalt, c’est-à-dire dans une extériorité où certes cette forme est plus constituante que constituée »[16]. L’enfant ne voit dans l’autre, dans le miroir ou dans sa mère, qu’un semblable auquel il se confond et s’identifie. L’enfant qui y resterait rivé risquerait de ne pouvoir se situer lui même et de situer les autres à leurs places respectives ; il ne disposerait pas de ce terrain symbolique commun par où passe toute relation humaine.
Si Lacan attache à ce stade une importance toute particulière, c’est parce qu’il

est le témoin de la relation duelle immédiate, propre à l'imaginaire.
La reconnaissance de soi dans le miroir se situerait vers l'âge de 6 à 8 mois. Simultanément, on observe à cet âge certaines attitudes particulières de l'enfant envers son homologue en âge. Il l'agresse et tente en l'imitant de se situer, de se faire admettre, voire de s'imposer à lui. Cette dualité sociale est le prélude au repérage de soi, comme entité.
La reconnaissance de soi dans le miroir, la captation de l'être par l'image humaine domine entre 6 mois et 2 ans et demi environ. Le point le plus important est que le stade du miroir situe d'emblée l'instance du moi. Ce moi va se cristalliser dans la liquidation du conflit œdipien à partir de l'identification au parent de même sexe, le double spéculaire assure les fonctions d'une conscience morale où, en se projetant, s'aliène une partie du sujet.
C'est une jubilation pour l'enfant que la reconnaissance de soi dans le miroir entre 6 et 8 mois. L'enfant réunifie son corps en un tout. Cette reconnaissance s'effectue en trois temps :
- accompagné de l'adulte devant le miroir il confond l'image et la réalité. Il cherche à s'en saisir, regarde derrière et en même temps il confond son reflet avec celui de l'adulte.
- Il comprend la notion de l'image et comprend que le reflet n'est pas un être réel.
- Il réalise que le reflet est une image mais que celle-ci est la sienne, différente de celle de l'autre. Il en fait jeu par repérage classique des mouvements de son corps reconnu dans le miroir, *« reconnaissance signalée par la mimique illuminative du Aha-Erlebnis (…) cet acte loin de s'épuiser chez l'enfant rebondit aussitôt en une série de gestes où il éprouve ludiquement la relation des mouvements assumés de l'image à son environnement reflété, soit à son propre corps et aux personnes, voire aux objets, qui se tiennent à ses côtés »*[17].
En synthèse, le stade du miroir est l'avènement de la subjectivité, précédée par le sentiment de morcellement du corps propre. Le reflet du corps est donc salutaire par son unité et sa localisation spatio-temporelle, donnant naissance à l'image du corps. Il est la première articulation du « Je ». Le stade du miroir est important : il permet l'acquisition d'une totalité fonctionnelle de soi. En effet, l'enfant n'a pas immédiatement une image unifié de son corps, il le perçoit comme morcelé, comme en témoignent les fantasmes dans les rêves et la schizophrénie : agressivité, morcellement du corps, fantasme de mutilation, de dislocation, dévoration, etc.

1.1.3 - F. Dolto (1984). Trois aspects de l'image inconsciente du corps

Pour cette auteure « les paroles et les affects, associés au vécu corporel et

relationnel, laissent des impressions *somatopsychiques à partir desquelles se constituent les premiers repères, les premières images inconscientes du corps* »[18]. C'est avant même la naissance de l'enfant, dans le giron maternel que celui-ci est déjà parlé, aimé, fantasmé. Plus tard, viendra le regard de la mère se poser sur l'enfant lui donnant ainsi une « présence » dont il n'aura pas encore conscience, appuyée par les caresses, la nomination, les soins et les paroles qui lui sont adressées. Là, s'origine certainement la première image inconsciente du corps. Selon Dolto, l'image du corps découle du sentiment de soi, « ce *soi même permanent qui porte référence des phénomènes du prénom du sujet se constitue par des apports de masse à masse avec la mère, à la fois support sein, puis avec les choses au contact du corps et autour du corps, qui apportent les perceptions et ses limites cutanées et qui sont associées plus ou moins, à la mère présente ou occasion de ces expériences* »[19].

F. Dolto postule en l'articulation de trois aspects dynamiques participant à l'élaboration de l'image du corps. L'image de base, l'image fonctionnelle et l'image érogène.

- L'image de base constitue une « mêmeté d'être »[20], une continuité narcissique spatio-temporelle qui s'apparente au « *self* ». J.D Nasio en donne une définition dans ses écrits consacrés aux concepts de F. Dolto, « elle prend source dans le vécu répétitif de masse et *présentifie l'image du corps au repos* »[21]. Cette image de base n'est pas figée une fois pour toute, chaque étape du développement modifie celle-ci. F. Dolto insiste sur le fait qu'il s'agit bien ici de narcissisme primordial relatif au désir de vivre du sujet et préexistant à sa conception en tant que sujet parlé, désiré. C'est ce désir qui pulse et permet l'introduction de l'image fonctionnelle.
- l'image fonctionnelle : « alors que l'image de base à une dimension statique, l'image fonctionnelle est sthénique d'un *sujet qui vise l'accomplissement de son désir* »[22]. Cette image est constituée d'érogénéité des différentes zones corporelles, parmi lesquelles les pulsions orales et anales peuvent s'exprimer comme prémisses aux jeux de la communication avec la mère puis autrui. L'image fonctionnelle du corps chez le sujet va le confronter aux plaisirs mais aussi aux premiers déplaisirs érogènes.
- L'image érogène du corps : « elle est associée à telle image fonctionnelle du corps, le lieu où se focalise plaisir ou déplaisir érotique dans la relation à l'autre. Sa représentation est référée à des cercles, ovales, concaves, boules, palpes, traits et trous, imaginés doués d'intentions émissives actives ou réceptives passives, à but agréable ou désagréable »[23].

Ces trois composantes de l'image du corps vont s'articuler les unes aux autres en fonction de l'histoire du sujet et subir des remaniements plus ou moins importants.
L'essentiel étant que l'image de base garde sa fonction narcissique stable pour que l'image fonctionnelle se greffe sur elle et s'appuie sur un schéma corporel fiable car adapté et qu'enfin l'image érogène permette au sujet de continuer ses relations de plaisir. *« L'image du corps est la synthèse vivante, en constant devenir, de ces trois images : de base, fonctionnelle et érogène, reliées entre elles par les pulsions de vie, lesquelles sont actualisées pour le sujet dans ce que j'appelle l'image dynamique »*[24]. L'image dynamique place le sujet en place de désirant, « elle exprime en chacun de nous l'Etant, appelant l'Advenir : le sujet en droit de désirer, j'aimerais dire « en désirance » »[25].

L'articulation de ces trois aspects dynamiques de l'image du corps va subir un certain remaniement important lors de l'expérience du miroir. En effet, il va s'effectuer un clivage entre l'imaginaire et la réalité scopique, un réajustement entre l'éprouvé et le visuel. L'enfant se découvre autre que sa mère ; la situation est dramatique puisqu'il lui faut réaliser qu'il est séparé de sa mère. Cette vision bouleverse l'image inconsciente du corps, « l'image scopique devient le substitut conscient de l'image du corps inconsciente »[26].
L'image du corps prend ici tout son sens, image vue, image montrable au regard des autres, corps sensoriel et conscient, place au « Sujet ».

1.2 - Le corps et son image, un lieu d'investissements maternels
Comme il a été vu précédemment, le bébé en gestation est déjà parlé, nommé, aimé dans les meilleurs des cas. Puis à la naissance le nouveau né va faire l'expérience de sa première rencontre, « le premier vécu de la corporalité-de-rencontre, qui est aussi le plus important, l'homme l'éprouve au début de son existence *autonome lorsque – directement après sa naissance – il lui est offert la proximité intime, sécurisante, d'un contact réchauffant, « chérissant », peau à peau avec sa mère. Ce contact direct, corporel – s'il est imprégné de l'affection chaleureuse et pleine d'amour de la mère – paraît contenir un vécu réciproque, essentiel, de bonté (…). C'est ainsi qu'un appel au plaisir de vivre se manifeste et que la corporalité naissante est vécue »*[27].

Cette importance du contact corporel mère enfant est décrite également par J. Ajuriaguerra : « les échanges de contact existent entre mère et enfant dès la naissance ; le corps de l'enfant est, à la naissance entre les mains de l'adulte ;

celui-ci le place, le déplace, l'enveloppe, le change, porte et manie sa posture selon des normes qui dépendent des mœurs et des civilisations ; il est probable que l'enfant ne différencie pas, à la naissance, ce qui vient de l'extérieur de ce qui vient de l'intérieur (…) les caresses érotisent le corps de l'enfant (…) la caresse n'est pas un simple effleurement, elle est un façonnement »[28].

1.2.1-Corps sensoriel

Le corps est ressenti par toutes sortes de sensations corporelles, par le biais du bain « des cinq sens » selon Y. Ranty [29], en plus des sensations kinesthésiques que la mère va faire expérimenter à son bébé par l'intermédiaire des soins et de la vie quotidienne. Le goût, l'odorat, la vue, l'ouïe et le toucher vont venir stimuler le corps de l'enfant renforçant son « habitacle » et créer ainsi des zones érogènes narcissisantes, « parce que le bébé est doté dès la naissance d'un savoir organique d'un potentiel neuronique foisonnant, de communication multimodale, que la mère va devoir canaliser. Elle va temporiser ces excès, c'est-à-dire, l'accordage entre les sensations corporelles endogènes et la façon symbolique dont la mère va le re-co-naître, elle va les reconnaître et les redonner *corporéïfiés par elle même dans le corps de l'enfant. Ainsi elle offre les premières fonctions symboliques du corps, les premières images du corps, « lieu du Grand Autre corporel ».* [30] Au début, cette relation avec la mère assortie aux différents sens va permettre d'offrir à l'enfant des stimulations tonico émotionnelles ; il est ainsi capable de sortir de ce corps diffus, morcelé et de distinguer l'extérieur de l'intérieur. Le corps s'unifie ; le processus de personnalisation va s'accomplir ; l'enfant va habiter son corps, car jusque-là « au début de l'évolution, le corps de bébé a l'habitacle mais il n'y a pas d'habitant »[31].

1.2.2 - Corps à voir

L'investissement du corps de l'enfant va être privilégié également par la mère au moyen du regard. En effet, celle-ci va jouer le rôle de miroir de son bébé, il faut comprendre ici, que la mère réfléchit au bébé son « soi », « premier miroir que fut la prunelle des yeux de la mère dans lequel l'enfant a cherché à construire l'image de son corps et à se reconnaître à travers son regard, son sourire, ses caresses, ses baisers »[32]. Que voit le bébé lorsqu'il regarde sa mère ? Il est vraisemblable qu'il regarde le visage. D-W. Winnicott (1971) prétend que le bébé se voit lui même dans ce regard maternel, regard qui se veut plein de douceur que l'enfant perçoit. Cette perception ressentie comme heureuse pour l'enfant est rassurante, enveloppante, elle lui donne corps. Le visage est d'une importance capitale, la manière dont la mère le présente à son enfant et la

trace affective que celui-ci peut en percevoir ne l'est pas moins. Imaginons un instant un visage froid, inexpressif, vide de ses éléments tels le nez, la bouche, les yeux, etc.,…Ce ne serait plus un visage, mais un vide. Le visage donne à voir toutes les expressions émotionnelles qui informent l'interlocuteur sur l'état d'âme de son propriétaire, il signe la spécificité du genre humain, une des caractéristiques qui nous identifie chacun. Que serait un corps sans visage ? Sami-Ali écrit au sujet de l'importance du visage : « le visage, c'est d'abord un*e donnée du monde extérieur qu'un vide, au niveau de l'image du corps, signifie de la façon la plus surprenante* »[33]**.** Dans ces regards chaleureux une autre forme d'investissement offre au bébé une fonction importante car contenante, elle est conceptualisée par Winnicott (1969) sous les termes de « holding et le handling ».

1.2.3 - *Le Holding et le Handling* (Winnicott, 1969)

La grande dépendance du nourrisson, démuni sur le plan moteur, le livre aux mains de l'adulte. L'enfant est manipulé selon les besoins des soins et les situations différentes qu'impose le quotidien ou simplement au gré des désirs de la personne maternante. Winnicott (1971) s'est intéressé à la qualité de ces attentions particulières sous les notions de « holding » (la manière de porter l'enfant) et le « handling » (la manière de le toucher, le manipuler).

Le « holding » protège le bébé contre les éventuels dangers physiologiques et psychologiques, face à ses angoisses. Il représente une forme d'amour, d'attention à l'enfant, sécurisant, réchauffant, corps à corps durant lequel les protagonistes prennent du plaisir. Le « holding » ou maintien constitue « une peau psychique à la naissance, peau qui se tisse dans les relations mère - enfant et spécifiquement dans la relation de maintien du nourrisson »[34].

Un bon « holding » va lui donner confiance en un monde amical. Plus important encore, « un holding suffisamment bon lui permettra de connaître un développement affectif très rapide et d'édifier les *bases de sa personnalité* »[35].

Dans le même ordre d'idées, Ajuriaguerra aborde la notion de posture, dans son article « Ontogenèse des postures, Moi et l'Autre », il nous dit : « le comportement au cours de l'allaitement n'est pas seulement un acte nutritif, c'est aussi un échange de postures ; lors de cette attitude particulière qui est de l'allaitement, l'enfant accepte cette proximité et une certaine détente ; le résultat est l'harmonie des postures aboutissant à un plaisir mutuel : la mère sent ce corps comme donnant et l'enfant vit le corps accueillant de sa mère… »[36]**.**

Le « handling » correspond à la façon de soigner, s'il est suffisamment bon, adapté, un lien s'effectue chez l'enfant entre les soins et les fonctions

corporelles. Ce processus est celui qui permet à l'enfant de s'individualiser, « la peau devient membrane frontière entre le Moi *et le non-Moi »*[37], ébauche d'un corps qui se détache de la mère et s'individualise. Bien sûr, le holding et le handling s'adaptent avec les besoins de l'enfant au cours du temps. Pour Winnicott, il semblerait possible d'établir un parallèle entre le holding, le handling et l'évolution du Moi :

- le « holding » permettrait l'intégration de l'espace et du temps.
- le « handling » permettrait la personnalisation.

La personnalisation implique donc un corps sur lequel s'étaye un Moi, un Moi corporel aboutissant sur l'image d'un corps libidinalisé, investi et symbolisé. Le corps sera le médiateur entre le sujet et ses rapports à son entourage, les zones corporelles seront inscrites dans un espace et le temps et le sujet accèdera à l'image de son corps réel et celle de son corps imaginaire, « cette distinction signifie deux choses complémentaires : que le corps se ferme sur lui- même tout en s'ouvrant sur un espace qu'il délimite et par quoi il est délimité. Tout se passe comme si le corps était doublement représenté au *dehors et au dedans »,*[38] soit un « dedans » représentant le corps imaginaire et un « dehors » représentant le corps propre au travers desquels l'individu va ressentir le bien être de s'appartenir.

1.3 - Désinvestissements, incidents corporels précoces et risque alcoolique

Le tableau quelque peu idyllique que nous venons de développer est certes une perspective intéressante et que toute situation aimerait pouvoir offrir à chaque individu. Mais les événements de vie, dès la conception, obligent parfois à une toute autre destinée. En effet, l'enfant d'abord désiré dans les meilleurs des cas, peut être la victime d'une indisponibilité de son entourage en la personne de sa mère qui traverse des moments de tristesse intenses, comme dans le cas d'un deuil et sa conséquence dépressiogène. Ceci n'est donc pas sans effet sur l'élaboration que l'individu se fera de son corps.

Ainsi, l'objet de cette recherche concerne la problématique d'une mauvaise symbolisation de l'image du corps chez le sujet alcoolique ; ces patients décrivent une expérience douloureuse tel un sentiment de vide, « c'est comme si ce vide était la modalité de base des expériences subjectives auxquelles ils essaient d'échapper en plongeant dans de nombreuses activités ou des relations sociales *frénétiques, en buvant, en se droguant… »*[39]. Dans l'anamnèse des patients parfois il arrive de constater que pendant la grossesse de leur mère, le deuil que celle-ci est amenée à faire d'un être de son entourage proche peut constituer une situation durant laquelle elle désinvestit son foetus. « Il

existe pendant la grossesse de la mère que celle-ci « oublie » pendant quelques jours sa grossesse. Ce n'est pas une hostilité consciente de la mère contre son fœtus, tenant soit à ce qu'elle n'en voulait *pas, soit à ce qu'il la parasitait »*[40]. Cet « oubli » maternel pourrait conduire l'individu à ne pouvoir se construire ultérieurement l'image de son corps, suite à cette rupture du lien ayant laissé un vide béant avec sa mère, dans cette période in utéro où déjà « la dyade mère-enfant est essentielle à son *devenir humain* »[41]. Bien plus tard, lorsque cette béance ne trouve pas à se réparer, alors, l'image du corps de l'enfant, futur adulte, risque de se trouver compromise sérieusement. Il est possible que l'enfant ait vécu cette situation comme « traumatique » au travers de cette période « d'inexistence ».

L'incident à l'accouchement est un autre événement qui présente « le danger pour les enfants qui naissent sans césarienne par placenta *proevia, et qui y survivent. Ils sont comme en rupture du lien symbolique à leur mère (….). La rupture du lien avec la mère vient après coup. C'est la cohésion sujet-image du corps-schéma corporel qui n'a pu se constituer, parce que, pour eux, aller vers la vie, c'était risquer de mourir* »[42]. Les choc émotionnels vécus par la mère pendant sa grossesse et les traumatismes de la naissance constituent un événement difficile pour le bébé qui ressent une sensation de vide ; sensation retrouvée plus tard dans la vie adulte et comblée par l'absorption d'alcool, ce dernier donnant « corps au sujet ». L'état alcoolisé ayant, entre autre, cette particularité de permettre au sujet de « reprendre » possession de ses sens kinesthésiques, dans un premier temps, puis d'anesthésier les angoisses dont l'origine est à retrouver dans ces situations dramatiques.
Cette expérience natale représente également une épreuve pour la mère qui, après les affres et la peur de l'accouchement est confrontée à l'enfant réel mis au monde et l'enfant objet de ses fantasmes. Il arrive parfois que cette situation constitue un véritable deuil difficile à élaborer. Lorsque celui-ci demeure impossible, le désinvestissement maternel est tel que l'enfant ne peut s'unifier. Son corps n'est pas investi et le corps à corps maternel, rassurant, contenant, est défaillant, ce qui est repérable lors des expériences alimentaires au biberon par exemple. I. Lézine décrit la spécificité de ces échanges : « l'enfant se trouve éloigné du corps de la mère, qui souvent, évite le contact peau à peau. Elles refusent le plus souvent d'interpréter les conduites de l'enfant, elles paraissent de ce fait *peu sensibles à ses manifestations de bien être …* »[43]. On retrouve ici les concepts de holding et de handling Winnicottien dans toutes leurs défaillances et leurs conséquences : l'insécurité, le non épanouissement de

l'enfant et cette angoisse d'anéantissement. La mère en interdisant toutes les stimulations nécessaires à l'élaboration de l'enveloppe corporelle du bébé, engendrera une impossibilité de symboliser son schéma corporel et par la suite, celle de l'image de son corps. « Le corps est notre seul moyen d'exister au monde, d'être excité par le monde… de sentir le monde… »[44].

Le traumatisme de la naissance ne concerne pas seulement le bébé mais aussi la mère puisqu' elle perd une partie d'elle même, neuf mois de gestation, neuf mois d'imaginaire dont il faut qu'elle se sépare ! Afin de garder en elle l'image de son enfant idéalisé, il arrive que la mère psychiquement ne parvienne pas à vivre son bébé comme un petit être différent de son Moi. Narcissiquement devenue incomplète, car ayant perdu une partie d'elle même, la mère ne peut investir son bébé qui ne pourra à son tour s'approprier son non moi. On se trouve dans toute la problématique du Moi. Le Moi, amputé de la mère et le processus par lequel l'enfant peut s'étayer afin de construire le sien propre se trouve compromis. Le bébé risque d'être vécu par la mère comme un objet narcissique, de complétude et non pas comme sujet unique : « les carences de la mère ne sont pas ressenties comme des carences maternelles, mais elles retentissent comme des menaces contre l'existence personnelle du Self ».[45]
Les soins alors apportés par la mère sont mécaniques, mal adroitement prodigués comme non adressés. De ces expériences négatives l'enfant va en conserver la trace mnésique. Tout au long de sa vie il n'aura de cesse de rechercher les expériences susceptibles de combler ce vide sensoriel. L'expérience de l'alcool peut jouer ce rôle dans ce que De Mijolla et Schentoub appellent : « le seul représentant possible, enfin trouvé par le moi, de souvenirs traumatiques très *archaïques* »[46] où « l'alcool servirait chez certains à tenter en vain *de créer une zone corporelle sensible* ».[47] Le Moi du sujet va opérer un clivage pour se protéger des « cicatrices traumatiques » selon Ferenczi (1962), et d'après son travail sur l'auto symbolisme : « il semble vraiment que sous la pression d'un danger imminent, un morceau de notre soi se clive comme instance *autoperceptive, instance voulant s'aider soi-même et ceci très vraisemblablement dès la petite enfance* ».[48]
La mère prend la place d'objet particulier à l'impossible introjection et selon Maria Torok : « par contre l'objet alcool deviendra le lieu d'une inlassable incorporation puisqu'il est investi projectivement, lors de la rencontre initiatique, des caractères d'un manque à soi-même désormais récupérable magiquement, non dans une visée d'extension mais dans le comblement. Secondairement viendront s'ajouter à ce processus toutes bonnes raisons

économiques que chacun a d'incorporer l'objet plutôt que de l'introjecter… »[49]

Le corps de l'alcoolique paraît flou, incertain, inexistant, comme s'il comportait des trous, « ces trous dans le corps sont autant de béances dans le moi, zones muettes et clivées jusqu'à la rencontre *avec l'alcool…* »[50]. Ces « zones muettes », terme proposé par De Mijolla et Schentoub (1973) signifie cette absence de symbolisation de zones corporelles portant la marque d'une absence d'investissements les plus archaïques.
Les souvenirs traumatiques dans la petite enfance ont fait l'objet d'autres investigations, notamment, M. Monjauze (2000) parle de sources d'excitations traumatiques du nouveau né, auxquelles il ne pouvait échapper suite à un environnement hostile. Les observations des bébés faites par M. Sanchez (1981), concernent les frayeurs des bébés, constituées essentiellement par la peur de tomber, peur qui est « due au défaut de constitution d'une peau psychique à la naissance, peau qui se tisse dans la relation mère/enfant et spécifiquement dans la relation de maintien du nourrisson »[51]. Cette peur n'est pas anodine puisqu'elle procure chez le bébé une angoisse d'épandage et n'est pas sans rappeler la notion de « Soi liquide » selon Monjauze (2000), que l'on retrouve chez les sujets alcooliques, conception sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

En ce qui concerne les sujets alcooliques, des observations permettent de poser l'hypothèse de l'angoisse de chute ; les discours des sujets alcooliques contiennent souvent des représentations de chutes, glissades. On peut penser à une carence maternelle du maintien « chez le bébé futur alcoolique, conduisant à la persistance de la phase liquide du Soi. La maintenance du psychisme ne pouvant s'étayer correctement sur le maintien corporel, la substance psychique serait comme menacée d'écoulement, faute de peau qui la contienne »[52].
Le Moi-peau est un concept de Didier Anzieu qui a montré que « la pulsion ne peut chez le tout petit prendre sa poussée qu'arrimée à *un tel appui, en arrière ou en soubassement* »[53], à savoir que le Moi-peau est défini comme « une figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter *lui même comme Moi contenant les contenus psychiques, à partir de son expérience de la surface du corps* »[54].
Cette expérience serait chez l'alcoolique défaillante suite à la projection corporelle primitive unificatrice perturbée : « l'infans acquiert la perception de la peau comme surface à l'occasion des expériences *de contact de son corps avec le corps de la mère et dans le cadre d'une relation sécurisante d'attachement*

à elle. Il parvient ainsi non seulement à la notion d'une limite entre l'extérieur et l'intérieur mais aussi à la confiance nécessaire à la maîtrise progressive des orifices, car il ne peut se sentir en confiance quant à leur fonctionnement que s'il possède, par ailleurs, un sentiment de base qui lui garantisse l'intégration de son enveloppe corporelle »[55]. De ces constats, la notion de « Soi liquide » de l'alcoolique prend tout son sens, sous l'impression que l'alcoolique se liquéfie, faute d'avoir un contenant suffisamment solide et limité dans l'espace faisant office de contenant.

Le Soi liquide de l'alcoolique résulterait de la carence des soins maternants, qui n'ayant pas joué leurs rôles unifiants, neutralisateurs des persécutions externes, le corps de l'enfant s'est vu privé de sécurité devant la menace de désintégration. Le corps, quant à sa représentation symbolique, n'ayant pas trouvé les stimulations nécessaires à la constitution de son enveloppe, est à tout moment en proie à sa liquéfaction. Michèle Monjauze pense, « que leur *environnement psychique* (à l'alcooliques) *soit comparable à la tension superficielle d'un liquide (…), je suppose que le Soi liquide des alcooliques puisse adhérer si peu que ce soit à un contenant social, collage entretenu par un mouvement perpétuel machinique* »[56]. Puis elle ajoute, « j'ajouterai l'hypothèse que cette enveloppe des alcooliques n'en serait pas une à proprement parler, mais tiendrait lieu de, par *accrochages ponctuels et durcissements par places comme le Soi de l'alpiniste en difficulté décrit par Aulagnier (1995) : « Imaginez quelqu'un qui tombe brusquement dans un précipice, et qui ne tient que raccroché par une seule main à l'unique et fragile saillie d'un rocher. Pendant ce temps, il ne sera plus que cette paume de la main-morceau de pierre et il doit n'être que cela s'il veut survivre.* »[57] ».

La manière dont le sujet alcoolique vit son corps semble bien particulière et spécifique. Bien que l'alcoolisme n'appartienne à aucune catégorie nosographique « se basant sur une certaine hétérogénéité - tout à fait réelle – des fonctionnements psychiques des sujets en proie à une addiction alcoolique ; beaucoup d'entre nous se sont livrés avec délices à une pulvérisation de l'alcoolisme en une mosaïque de cas désormais sans rapport (*Lamperière et Adès, 1982) : un tel est névrotique, tel autre paranoïaque, tel autre encore, psychopathe, tel autre enfin en proie à des difficultés conjugales censées tout expliquer ; tel autre « en se laissant entraîner par ses copains* » ».[58] Cependant l'observation et la prise en charge de ces patients laisse apparaître des traits communs : l'immaturité affective, manque de confiance en soi, le manque de

tolérance à la frustration, une forte émotivité et ce qui nous préoccupe ici : un corps ignoré et ignorant faute d'avoir été inscrit. Un corps dont l'inscription ou la non inscription psychique est particulière : Marie Madeleine Jacquet (2001) dans son article « Clinique de l'abstinence, l'in–quiétude d'une mémoire corporelle » explique « combien l'ancrage dans le corporel, le *sensoriel, ou plutôt la sensualité, soit un point de fixation commun des problématiques alcooliques aussi diversifiées soient elles selon les personnes qui les portent* »[59].

La citation du même auteur va permettre d'aborder maintenant la particularité du vécu corporel du sujet alcoolo dépendant. Marie Madeleine Jacquet dans son article précise que le pour le sujet alcoolique, « *c'est bien au niveau d'un Moi Corporel que réside un « défaut fondamental » qui rappellera du même coup ces recherches addictives singulières ou plurielles trouvées comme solutions somatiques pour soulager plus ou moins consciemment une souffrance à la causalité psychique préexistante* »[60].

1.4-Le vécu corporel du sujet alcoolo dépendant

Ce qui précède laisse sans nul doute à penser que la façon dont le sujet alcoolique vit son corps et qui plus est son image du corps, s'avère particulièrement pathogène. Le corps joue en premier lieu un rôle, « celui d'instinct de conservation »[61], conservation de l'espèce, mais également de la conservation homéostasique, garantissant la « bonne santé » physiologique. Le corps est le premier médiateur avec le monde extérieur, il représente la « vitrine » de l'individu, dans ce qu'il peut montrer à être, à paraître. Il va donc se construire en fonction des matériaux qui lui auront été donnés dans son histoire depuis la conception. Aussi, les incidents dans le parcours de vie du sujet vont-ils laisser des traces dans son corps. Mais le corps n'est pas uniquement vécu de l'extérieur (le corps montré), mais aussi vécu de l'intérieur (le corps psychique) ou la manière dont on vit celui-ci. Chez le sujet alcoolique il semble non constitué, non représenté et porter la trace du premier lien déficient entre l'enfant et l'adulte maternant.

L'impossibilité maternelle de vivre son bébé comme un être différencié d'elle, nous l'avons abordé, ne permet pas à l'enfant de prendre conscience de son corps, de l'investir ; il reste sous le coup du parasitage de la mère. La scissure psychique/somatique va s'établir lors de cette impossibilité de distinction mère – enfant. « Toute fonction psychique se développe par appui sur une

fonction *corporelle qu'elle transpose sur le plan mental* »[62], du même coup la symbolisation de l'image du corps chez le sujet ne peut s'inscrire.
Chez le sujet alcoolique l'objet d'addiction va venir comme prothèse à cette non représentativité corporelle, « les altérations de la représentation mentale du corps sont tout à fait significatives dans les conduites pathologiques centrées autour du corps *(anorexie mentale, toxicomanie, boulimie, alcool…)* »[63]. Ce qui fait s'interroger M.Monjauze à propos de la conduite alcoolique : « et si les alcooliques buvaient pour essayer de sentir quelque chose, pour essayer de se sentir en *mouvement dans un espace, au lieu de ce vide de repères ?* »[64]. L'importance du vécu du corps du bébé ici prend toute son importance, les soins maternels, mais surtout la manière dont la mère a investi son bébé comme une partie d'elle même, l'incapacité du père à faire tiers séparateur, a cette conséquence pour le bébé de n'avoir que cette « con-fusion » en tant qu'expérience sensorielle, il fait partie intégrante d'un tout, il n'a pas bénéficié d'une différenciation suffisante, bénéfique lui donnant accès à son corps : il n'a pu advenir « Sujet » possèdent son propre corps. « Il est certain que nombre de mères traitent le corps de l'enfant comme s'il leur appartenait personnellement… Nous sommes en droit d'affirmer grâce à maintes preuves que le sentiment d'unicité éprouvé par l'enfant en ce qui concerne le corps de sa mère trouve son pendant dans le sentiment qu'a la mère de posséder le corps de son enfant »[65]. Le bébé faisant partie intégrante de sa mère, celle-ci n'a certainement pas eu le souci de nommer les parties corporelles de son enfant afin de lui donner la possibilité de vivre des sensations corporelles désignées, commentées. « Nous avons vu que dans le psychisme, ce qui n'a pas été nommé n'a pas d'existence. Il est possible que certains alcooliques aient été des bébés peu sollicités dont l'entourage n'a pas rempli sa fonction maternante de nomination. On n'a pas mis de mots sur l'effleurement, la caresse, la chatouille, le froid, le chaud, la *pression…* »[66]. Ce vécu corporel fusionnel voit le corps du bébé laissé dans une certaine indifférence.
Il n'y a donc rien de surprenant à ce que le toxique vienne en chemin « réparer » ce manque, l'alcool jouant le rôle d'unificateur précaire et laissant en chemin des sujets alcooliques à qui il ne reste plus « comme relation au monde et à eux même que celle qui les lie à l'unique alcool image projetée de ces parties blessées de leur corps »[67].

On pourrait penser que la problématique corporelle de l'alcoolique est proche de celle du psychotique, mais à la différence que chez l'alcoolique s'il n'existe pas d'image organisée, il n'y a pourtant pas de dissociation, ni d'angoisse

de morcellement. Aussi incroyable qu'il y paraît certains sujets abordent le problème de leur image d'une façon pour le moins étrange, comme en atteste le témoignage de H. Michaux : « J'ai l'habitude de me regarder dans une glace. Quand je me regarde, je sais bien que c'est moi mais… Et quand par exemple j'essaie de reconstituer mon image, je n'y arrive pas »[68].

« Des observations en relaxation notamment, montrent que les alcooliques ont du mal à ressentir leur unité corporelle, l'organisation de leur image, et même du mal à reconnaître leur *corps comme le leur* ».[69] Le corps, l'image du corps, tout semble confus, trouble, inaccessible chez l'alcoolo dépendant, tel un corps fantôme. « Nous savons le rôle joué par la proprioception dans la constitution du schéma corporel, de l'image du corps, et surtout dans la constitution dans *la formation des relations d'espace selon la direction, la distance, l'orientation (haut-bas, avant-derrière, droite-gauche, axe et symétrie)* »[70]. Au cours d'exercices de gymnastique, les sujets alcooliques laissent apparaître des problèmes de latéralisation ; leur corps se meut maladroitement sans repères, dans le vide ; en l'absence de tout problème cérébelleux, « corps qui semblent dépourvus de colonne vertébrale, sans symétrie, semblant tantôt mouvants, tantôt rigides, d'où cette impression qu'ils peuvent tenir debout qu'en adoptant (…) une *sorte de « roulis contrôlés…* »[71]. Pas étonnant dès lors que l'image du corps ne puisse se fixer dans un espace qui n'est pas maîtrisé, espace qui n'est qu'un trou vide de toute existence physique. Car pour être capable de maîtriser cet espace encore faut il être conscient d'y occuper une place, d'y découper son image. Le corps de l'alcoolique est vide de sensations, « on trouve un corps imaginairement amalgamé, comme s'il tenait par le collage d'éléments équivalents : la main et le foie, c'est pareil, de plus, chez certains d'entre eux, aucune représentation ne vient animer l'imaginaire du corps, on dirait qu'il n'y a tout simplement pas d'imaginaire »[72].
Ces notions de corps absents, inexistants comme si les propriétaires ne s'en souciaient pas, parce qu'aucune véritable conscience ne s'y rattache nous rappelle la notion décrite par J.P Descombey (1994), lorsqu'il parle d'une « asomatognosie ». Celle-ci se manifeste par l'ignorance ou la négation du corps, il reprend l'exemple suivant : « « Je n'ai pas *de foie », dit un cirrhotique* »[73]. Seuls les mouvements semblent rappeler au sujet l'existence du corps dans « ses ratés », « c'est alors un corps non pas habité par le sujet, mais un accessoire, extérieur à lui, voire étranger, encombrant et importun, qui pourtant « nous lâche, de façon humiliante, quand on en a besoin » (pour travailler, essentiellement), qu'il faut « alimenter en carburant », « faire

décalaminer » plutôt que *soigner* ».[74] Le corps joue un rôle de machine, d'une bonne mécanique aux éventuelles défaillances ; d'ailleurs les expressions métaphoriques jonchent les discours des sujets alcooliques : « faire le plein de carburant (l'alcool) », « une boisson *qui tient au corps », « l'alcool anti-gèle pour affronter le grand froid »,* « un bon whisky ça décrasse les artères » et bien d'autres qui ne laissent aucun doute sur la machine corporelle et la place qu'elle prend dans l'imaginaire particulier du sujet alcoolique. Le corps de l'alcoolique semble n'accéder à la libidinisation que par les sensations que l'alcool ingéré procure, la brûlure de l'absorption, la chaleur du liquide qui descend le long de l'œsophage et dans l'estomac.

C'est « l'anosognosie » qui guette l'alcoolique, c'est-à-dire le déni des dégâts organiques susceptibles de faire leur apparition à plus ou moins long terme, cette anosognosie signe elle aussi l'absence du regard que l'alcoolique porte sur son corps. Et ce corps en proie à l'alcool résume toujours le même déni, sorte d'inconscience sempiternelle chez ces sujets. L'alcoolique hypothétise son corps sous les alcoolisations récurrentes jusqu'à le mettre en menace de mort, mais toujours, là aussi avec une certaine amnésie ce que Descombey (1994) nomme : « l'*athanatognosie* ».

« Car, suicidaire permanent de fait (l'alcoolique), en silence, dans l'agir et la répétition de ses rechutes, menant de fait, vis-à-vis de sa machine, la politique du pire de son conducteur pourtant *dûment averti* ».[75] Les conséquences médicales de l'alcoolisation semblent vraiment ne pas concerner l'alcoolique, il livre alors au « corps médical » ses organes malades qui saturés d'éthanol vont se vider de leur sang (dans l'hémorragie stomacale par exemple), venant signifier de nouveau cette problématique de la confusion entre intérieur/extérieur, introjection/projection dans un cycle infernal qui semble ne pouvoir trouver de solution pour mettre fin à ce jeu.

Le sujet alcoolique, a l'image non unifiée, est en quête perpétuelle de cette unification et la recherche par lui même d'un ressenti, afin d'y combler un vide laissé béant et qui l'abandonne à son auto érotisme, « non pas de tout le corps, mais affectant de façon non unifiée ses différentes parties, sans orgasme psychique ou interminable, et *qui semble alors soutenu par l'ingestion d'alcool* »[76]. L'unité du Moi est faussement retrouvée dans l'alcool selon (Mijolla et Shentoub, 1973).

Face à ce corps dénié, ainsi que son image, il paraît envisageable de donner la possibilité de se le réapproprier. L'hypothèse soutenue dans ce travail de recherche postule qu'une thérapie de relaxation permettrait l'ébauche d'une

restauration de l'image du corps du sujet alcoolique. Nous allons proposer la relaxation comme moyen de reprendre contact avec le corps, le sentir, le représenter, l'aimer et en prendre soin, en « bonne mère », c'est-à-dire avec toute l'attention requise. Nous allons affiner le postulat dans la problématique pour en dégager toute l'opportunité.

2-Deuxième Partie : Problématique–Hypothèses

2.1-Problématique

La première partie théorique de ce travail de recherche s'est intéressée tout particulièrement à l'absence d'investissement psychique de l'image du corps pour le sujet alcoolique, à rechercher au niveau des liens particuliers à l'objet maternel.

Le sujet vit alors son corps comme non unifié, incomplet, et signe ainsi l'image qu'il peut avoir de son image corporelle. Une question se pose donc en fonction du postulat de base, qu'est-ce qu'une technique de relaxation peut-elle bien venir révéler chez un alcoolique au niveau de son ressenti corporel et l'image de son corps ?

2.1.1–La relaxation, une prescription pour l'alcoolisme ?

2.1.2-Définition de la relaxation

On doit parler de « Relaxation**S** », car il existe différentes techniques de relaxation plus ou moins sophistiquées. Mais de manière générale toutes ces techniques poursuivent les mêmes objectifs que l'on peut définir ainsi :

« En s'appuyant sur la concentration, la suggestion et le retrait par rapport à l'environnement, les méthodes de relaxation visent une détente *psycho-corporelle et une sensation de bien être* ».[77]

On doit ajouter à cette définition que cette méthode à pour objectif un travail de réappropriation des différentes zones corporelles. Notamment la méthode de Schultz (1932) par exemple, qui par les injonctions de pesanteur sollicitent le participant à prendre conscience des différentes parties de son corps par l'intermédiaire de sensations telles : le chaud, le froid, la lourdeur ou la légèreté et la visualisation de son propre corps. Ces exercices contribuent à se recentrer sur le corps par un jeu sensoriel, les différentes parties qui constituent le corps sont nommées, « la fonction maternante de nomination est remise en jeu, jusqu'à ce que le patient soit suffisamment sensibilisé à son propre corps pour s'y intéresser lui-même »[78].

Il va se jouer ici quelque chose de l'ordre d'une réparation possible, le patient va renouer contact avec son corps et l'image mentalisée de celui-ci au cours

des séances, « on ne s'étonnera pas, après ce qui a été dit de l'intérêt de la nomination, que M.J *Hissard dans la séance « nomme tout », jusqu'à la plus petite phalange* »[79]. Notre corps est le « coffre » qui renferme tous les secrets de nos histoires les plus anciennes et « notre image du corps dépend de nos relations maternelles précoces, des mots et des affects qui ont accompagnés sa formation. Avons-nous un regard maternel sur notre image, ou bien *sommes nous indifférents, dégoûtés ou impitoyables ? En relaxation on apprend à parler doucement à son corps, à le materner, ce qui améliore considérablement son fonctionnement* »[80].

2.1.3-La relaxation : technique de restauration corporelle ?

Le sujet en séance de relaxation va prendre un temps d'écoute avec lui-même, faire ou refaire connaissance avec les parties de lui même, qui lui sont étrangères. L'alcoolo dépendant néglige son corps et son image, il va être temps désormais de s'y arrêter un instant, faire « l'inventaire » de cet habitat sans occupant. Une par une, les zones corporelles vont être amenées à être visitées, ressenties, aimées afin de leur permettre l'inscription psychique qui fait tant défaut. Se redécouvrir autrement, porter sur soi un autre regard, « c'est un temps d'invite à se mettre à l'écoute de son corps, dans un climat de sécurité, pour pouvoir redécouvrir des sensations agréables qui ne soient pas liées à la prise d'un produit »[81].

La relaxation n'est pas uniquement une technique, c'est aussi un lieu où s'exerce ce rendez-vous avec soi-même, lieu qui se doit d'être rassurant, convivial, un endroit où il est important de ne pas faire rupture totalement, de conserver un environnement sonore à l'aide du support musical adapté, afin de ne pas réveiller les angoisses d'abandon. M. Monjauze nous rappelle que : « l'alcoolique a un corps qui manifestement a souffert, sinon dans son développement, tout au moins dans l'articulation et l'harmonisation de son fonctionnement. L'aider à s'approprier son corps, à le ressentir, à y trouver du plaisir, peut éloigner la nécessité de boire »[82].

La thérapie de relaxation semble de toute évidence une thérapie indiquée pour les patients alcooliques ; il va s'agir d'une technique de restauration narcissique du corps. « Tous les *relaxateurs qui s'occupent d'alcooliques ont constatés les progrès que ces patients difficiles à traiter, pouvaient faire au cours de la cure* » [83], à condition que le relaxateur soit rassurant, sa présence soutenue par le regard, la voix les inductions verbales et les inductions tactiles.

Pour Y. Ranty, « la parole suggestive est un facteur d'intégration de *l'objet et elle s'associe au silence* »[84], il s'agit de la fameuse « capacité à être seul » de

Winnicott, celle-ci ne se faisant que si le sujet réussit à intégrer l'objet interne. Mais l'aspect contenant de la séance, apporté par la voix et les différentes modalités sensorielles ne doit donc pas négliger certains silences, le silence dont Nacht[85] prétend qu'il est lui aussi un facteur d'intégration de l'objet et c'est bien chez le sujet alcoolique la problématique abordée.

La relaxation devrait, « dans la recherche d'un espace d'évolution introuvable, *jusque là, à l'extérieur de soi, la relaxation restaure ou développe pour le patient alcoolique, la fonction métaphorisante du corps ; celle-ci crée des passages « de l'acte à la pensée » au travers des états de transformations tonico-émotionnels du vivant. Au dedans, ce qui était rétréci, ramassé dans la contraction, en défense d'un Soi honteux, bloqué dans la timidité et le ressassement, se détend, s'expanse, circule et devient, pensée, acte, comportement, figuration »*[86].

L'action métaphorisante du corps va permettre de tisser un lien entre le signifiant et le signifié, à l'aide d'expressions métaphorique qui mettent en jeu les parties du corps. Ces expressions sont appelées « tropes » par Miermont (1995, Dunod) dans son livre « Les Tropes du Corps ».[87]

On peut en donner des exemples : « il a le bras long », « j'en ai froid dans le dos », « il a le sang qui bout », « elle a le cœur gros », ce sont des procédés métaphoriques et qu' Y. Ranty appelle des « tropes imagés du *corps* » ce sont des images corporelles, où des lieux du corps sont sentis puis décrits avec les métaphores que l'on retrouve dans le langage corporel courant. Ces métaphores constituent un grand intérêt dans le champ thérapeutique, elles décrivent parfaitement les dysfonctionnements de l'enveloppe corporelle et psychique. Ces signifiants s'originent dans la petite enfance avant l'acquisition du langage ; l'enfant s'en est profondément imprégné dans son fonctionnement psychique. Là se sont inscrits des impressions, des émotions, des sensations sans mise en mots qui n'ont trouvé comme support que les images tactiles, kinesthésiques, cénesthésiques.

La relaxation va proposer des inductions métaphoriques d'images du corps positives : « sentez votre corps solide comme un roc », « imaginez-vous respirant un air vivifiant ».

Le langage chez l'enfant prend naissance en premier lieu des objets, des sensations, des images ; la thérapie de relaxation est révélatrice du langage archaïque du corps, selon Y. Ranty elle occupe une fonction lexithymique, c'est-à-dire qu'elle oblige dans un second temps de parler des émotions ressenties par opposition à la notion d'alexithymie de Nemiah et Sifnéos dans les années 70, pour décrire l'impossibilité d'un sujet de pouvoir mettre en

mots ses émotions. Il n'est pas rare de constater que certains patients qui ont du mal à parler de leurs émotions au début de la cure, trouvent les mots plus facilement après quelques séances.

« Non seulement, elle fait surgir du corps un langage archaïque fait d'esthésies oubliées, d'images insolites et de mots incarnés, *mais elle permet aussi la survenue d'un langage verbal jusqu'alors contre investi car trop traumatique pour être verbalisable* ».[88]

Pour M. Monjauze dans son ouvrage, « La part alcoolique du Soi » (1999, Dunod), l'alcoolique s'alcoolise dans le but d'une reviviscence d'un traumatisme que l'alcool réactive, l'alcoolique présenterait un clivage du Soi, une part alcoolique du Soi opposée à l'autre part saine. Chez l'alcoolique la représentation du plein émane d'une faille « bio-psychologique du ressenti » avec angoisse de dessiccation faisant suite à la naissance et une difficulté à se représenter la sensation de plein qui demande à être constamment vérifiée par rapport au vide. D'où la nécessité de travailler avec les sensations kinesthésiques du corps afin d'apprivoiser les différentes sensations ; les images que le relaxateur propose aux relaxant peuvent inviter à imaginer la différence entre ce plein et ce vide, qu'il soit corporel ou imagé, les inductions contribuent à construire ce genre de tremplin qui fera lien. Selon Winnicott : « la psychothérapie s'effectue là où deux aires de jeux se chevauchent, *celle du patient et celle du thérapeute* »[89], ce dont parle ici l'auteur est très vraisemblablement une aire de rencontre entre deux inconscients et l'en-jeu relationnel qui va s'y dérouler, à savoir : les enjeux transférentiels et contre transférentiels. Le relaxateur se pare du rôle de « bonne mère » aux mains desquelles le patient s'abandonne corps et âme.
Au fur et à mesure de la progression de la thérapie, le sujet alcoolique va restaurer son narcissisme et son image de Soi. Il n'est pas rare que redémarrent les motivations et que le sport, les activités, le goût de la coquetterie viennent prendre place dans la vie du sujet, le plaisir et la maîtrise revenus.

« Maire Josée *Hissard, a pu montrer statistiquement que la relaxation, doublée en parallèle par des entretiens de psychothérapie, donnait des résultats bien supérieurs à toute autre prise en charge des alcooliques, la relaxation modifierait positivement les résultats habituels (39% contre 28.5 % d'abstinents ou sobres) et que dans le groupe associant les deux (91% devenaient abstinents ou sobres)* ».[90]

Le « succès » d'une thérapie de relaxation doit être identifiable chez le sujet par des changements au niveau du fonctionnement mental, une meilleure élaboration psychique, une réduction symptomatologique. Le patient doit être en mesure de ne plus avoir besoin du thérapeute pour se concentrer sur lui. Il investit son corps comme objet propre dont il est redevenu propriétaire et dont il devra prendre soin.

Dans le cadre de la recherche présentée ici, il nous faut démontrer matériellement cette faille de l'élaboration psychique de l'image du corps chez le sujet alcoolique au Liban. Aussi, à la lecture de divers travaux, le dessin semble tout indiqué pour aborder la problématique. Cette technique qui peut sembler de prime abord étrange car souvent associée aux techniques d'investigations de l'enfant, n'est pas moins adaptée à l'adulte. Il y a deux raisons à cela :
- le dessin permet d'éviter le recours à la verbalisation, qui, chez le patient alcoolique demeure souvent une difficulté ; parler de soi, de ses ressentis et qui plus est de la façon dont on se voit, n'est vraiment pas aisé pour nos patients alcooliques.
- le dessin constitue une technique projective de l'image du corps, « cette image est une synthèse vivante à tout moment actuelle de nos expériences émotionnelles répétitivement vécues à travers les sensations érogènes électives, archaïques ou actuelles de notre corps et dont un émoi évocateur actuel oriente le choix inconscient des associations émotionnelles sous-jacentes qu'il permet de laisser affleurer ».[91]

Il semble, dès lors, que l'alcoolique ayant été peu ou mal investi corporellement par la mère, puisse par la méthode graphique nous livrer la manière dont il perçoit son image du corps. A. De Mijolla et S.A Shentoub (1973)[92], déjà cités dans ces travaux parlent de « zones muettes », pour exprimer ces zones du corps privées de sensorium aussi archaïque qu'il soit.

L'étude faite autour des dessins de patients alcooliques a été développée par J-C Archambault qui parle de « *négatoscopie* », terme qui désigne le fait que « dans la majorité des cas, il (l'alcoolique) *se représente comme asexué, indifférencié sur le plan de la forme. Il se dessine en une juxtaposition de ronds signifiant la tête, le tronc, les membres. Ce corps encombrant, neutre, ne possède pas de contenu : il manque aussi les yeux, le nez, la bouche qui donnent au visage une expression première de vibration, de relation. Les petits traits, généralement mal assurés et sans vigueur, ne tracent qu'une forme vide qui ne ressemble en rien au schéma corporel (…)* ».[93]

En proposant aux patients alcooliques de dessiner l'image qu'ils se font de leur

corps, nous devrions y repérer les éléments manquants, les indices détaillés par J-C Archambault comme marqueurs de la « négatoscopie » qu'il prétend retrouver dans la représentation graphique que les alcooliques se font de l'image de leur corps.

Un aspect se rencontre dans la prise en charge des patients alcoolo dépendants dont nous ne pouvons occulter l'importance ici. C'est celui de la prise en charge de leur sevrage. Les conditions dans lesquelles celui-ci se réalise sont un facteur déterminant pour la participation et l'investissement des patients dans la thérapie qui nous intéresse. L'alcool venait titiller des sensations qui jusque là demeuraient inexistantes, l'alcool apportait l'impression d'exister à travers la chaleur procurée par l'absorption, l'étourdissement, l'engourdissement des gestes devenus moins aisés et qui rappellent qu'il y à effectivement un corps constitué de différentes zones devenues incontrôlables, et qui, de ce fait, se font présentes plus que jamais.
Lors du sevrage physique à l'alcool, ces particularités symptomatiques risquent fort de s'accentuer, c'est-à-dire que le rôle kinesthésique de l'alcool ne jouera plus en faveur de sensations au niveau du corps. De nouveau, le sujet se retrouve aux prises d'angoisses terribles, affublé qu'il est d'une enveloppe corporelle dont il ne sait que faire, l'absence de ce corps vide va se réveiller. Le protocole de soins lors d'une cure de sevrage à l'alcool prévoit une aide médicamenteuse sur les bases d'un traitement anxiolytique, voire antidépresseur : il n'est pas rare qu'un sevrage laisse la place à une dépression. Non seulement il faut prévenir le problème psychique, mais également les conséquences physiques appelés syndrome de sevrage qui se caractérise :

- sur le plan physique : par une augmentation de la transpiration, tachycardie, tremblements, nausées, déshydratation, crise d'épilepsie, malaises, perte de connaissance, hallucinations visuelles, tactiles ou auditives, un delirium tremens.
- sur le plan psychique : par l'anxiété, des insomnies, des pensées obsédantes autour du produit, syndrome dépressif. [94]

Les effets de ces traitements ont pour objectif d'éviter les accidents de sevrage, devenus rares dans le cadre d'une démarche prophylaxique. On peut donc considérer que la technique de relaxation constitue une indication pour le sujet alcoolique, celle-ci va interpeller l'éveil des sensations corporelles et permettre l'étayage du psychisme.

Paradoxe que de prétendre réinvestir le corps désinvesti du sujet alcoolique ? Non, si on garde à l'esprit qu'il demeure toujours chez lui des zones du corps protégées si petites soient elles, sur lesquelles viendront s'étayer bientôt d'autres zones corporelles.

L'exposé de la problématique arrive à son terme, ce sont les perspectives de changements qui occupent notre intérêt maintenant. Des patients libanais devraient accepté de se prêter à cette démarche de recherche. C'est au travers de nos hypothèses que nous allons élaborer notre futur travail de recherche et aborder nos analyses, en vue de vérifier le bien fondé de notre postulat.

2.2-Hypothèses

En nous référant aux apports théoriques, qui fondent cette recherche, à savoir : sur quelles bases relationnelles la genèse de la conscience du corps et qui plus est la perception de son image, s'est-elle élaborée chez la personne alcoolo dépendante :
nous pouvons poser la première hypothèse :

Première hypothèse sujette à vérification :
I – Le sujet alcoolo dépendant présenterait une mauvaise élaboration de l'image de son corps.

Nous avons formulé une seconde hypothèse afin de répondre à l'objectif de la recherche :
II- Une thérapie de relaxation, méthode corporelle, devrait permettre au sujet, une ébauche de symbolisation de son image corporelle.
Les dessins devraient nous livrer des indices permettant de repérer chez les sujets testés un travail de réinvestissement de leur image corporelle, ainsi que le recueil du contenu de leurs discours. C'est dans un autre article que nous allons tenter de le démontrer et vérifier ainsi nos hypothèses retenues. Nous allons détailler le travail du recueil des données, leur traitement et leur analyse, la finalité étant de confirmer ou infirmer les hypothèses retenues dans un autre article.

Conclusion :

La pathologie alcoolique dans laquelle le corps est mis en jeu, d'une part par l'attaque physiologique, due à la consommation massive d'alcool, et d'autre part suite à la rencontre initiale maternante insuffisamment structurante, ne

peut écarter l'importance d'une initiation à la thérapie de relaxation.
Celle-ci, dont la préoccupation première est le corps et son bien être, semble de manière indéniable toute indiquée pour traiter la problématique de l'image du corps du sujet alcoolo dépendant. Ce regard parfois péjoratif, jeté sur la relaxation, lieu où l'on ne « ferait qu'y dormir… », n'engagent que ceux qui la méconnaissent.
C'est comme un travail qu'il faut la concevoir, celui qui engage le patient avec lui même accompagné d'un guide en la personne du thérapeute. Il est chose difficile que de prendre le temps de « se regarder en face », autrement qu'à l'habitude, de l'intérieur pour mieux rayonner de l'extérieur et mettre en harmonie le tout. C'est tout ce à quoi le sujet alcoolo dépendant va s'exercer durant la thérapie de relaxation par un contrat moral avec le lieu de soins, mais surtout avec le contrat qui le lie à sa prise de conscience et sa volonté de « vouloir s'en sortir ».

Bibliographie :

1. J. Ajuriaguerra (1962). De « Le corps comme relation ». Revue de psychologie pure et appliquée 1962, 21 :137-157.
2. J. Ajuriaguerra (1979). De « ontologie des postures, Moi et l'Autre ». Colloque de Relaxation 5-6 mai 1979. Genève ; Ed Méd et Hyg, 1980, 3-13.
3. D. Anzieu (1984). Fonctions du Moi-Peau. In l'information psychiatrique, vol 60, n°8, oct. 1984.
4. D. Anzieu (1985). Le Moi-Peau. Paris : Dunod.
5. D. Anzieu (1993). Les contenants de pensées. Paris : Dunois.
6. J-C. Archambault (1992). Comprendre et traiter les alcooliques. Paris : Frison-Roche.
7. H. Audra. Alcoolisme, Image du Corps et Sophrologie. Mémoire de Maîtrise. IED Paris8, 1999-2000.
8. A et T. Bénavidès (1993).Psychomotricien, psychomotricité : un métier, un praticien. In Journal de la pédiatrie et puériculture, n°1.
9. S. Clergeot (1994). Corps et alcool, l'intérêt de la psychomotricité dans la prise en charge du patient alcoolo dépendant. Mémoire pour Diplôme Universitaire : « Le praticien face à l'alcool et aux drogues ».
10. J-P. Descombey (1994). Précis d'alcoologie clinique. Paris : Dunod
11. F. Dolto (1984). L'image inconsciente du corps. Paris : Seuil.
12. F. Dolto (1997). Le sentiment de Soi. Aux sources d'images du corps. Paris : Gallimard.
13. C. Exposito (2005). Pratique corporelle en alcoologie. Thérapie psychomotrice et recherche, n°141-2005.
14. S. Ferenczi (1962). Thalassa : œuvres complètes, 1908-1933, tr.fr, Paris : Payot, 1986.

15. A. Freud et D. Burlingham (1949). L'enfant dans sa famille. Paris : Puf.
16. S. Freud (1905).La sexualité infantile. Trois essais sur la théorie sexuelle. Paris : Payot, 1998.
17. S. Freud (1905). Les métamorphoses de la puberté. Trois essais sur la théorie sexuelle. Paris : Payot, 1995.
18. S. Freud (1917). Introduction à la psychanalyse. Paris : Payot 1998.
19. S. Freud (1917).La théorie de la libido et du narcissisme. Introduction à la psychanalyse. Paris : Payot, 1998.
20. S. Freud (1923). Le Moi et le Ça. Essais de psychanalyse. Paris : Payot, 1981.
21. G. Guillemault et F. Dolto (1999). C'est la parole qui fait vivre. Direction W. Barral. Paris : Gallimard.
22. G. Haag (1985). De l'autisme à la schizophrénie chez l'enfant, Topique, 35-36, 47-65, Paris : l'Epi.
23. M-J. Hissard (1987). Les relaxations thérapeutiques aujourd'hui. Paris : IFERT.
24. D. Houzel (1985). Le monde tourbillonnaire de l'autisme, in Lieux de l'enfance, 3, Toulouse : Privat.
25. S. Ionescu. Bases des interventions psychothérapeutiques. Cours 3, champs et théories. Paris : Dunod, 1998.
26. M-M. Jacquet (2001). « Clinique de l'abstinence, l'inquiétude d'une mémoire corporelle. In alcoologie et addictions, mars 2001, T 3, n°1, trimestriel.
27. O. Kenberg (1975). La personnalité narcissique. Toulouse : Privat.
28. J. Lacan (1966). Le stade du miroir comme formateur du Je. Ecrits I. Paris : Seuil.
29. I. Lézine (1975). Observation sur le couple mère - enfant au cours des premières expériences alimentaires. In psychiatrie de l'enfant, 1975, 18, pp 75 – 146.
30. M. Mauss (1960). Essai sur le don et les techniques du corps. In Social et Anthropologie. Paris : Puf.
31. H. Michaux (1959). Passages. Paris : Gallimard 1963.
32. J. Miermont (1995). Les tropes du corps. Paris : Dunod.
33. A. De Mijolla et S-A. Shentoub (1973). Pour une psychanalyse de l'alcoolisme. Paris : Payot.
34. M. Monjauze (2000). La problématique alcoolique. Paris, In Press.
35. M. Monjauze (2001). Comprendre et accompagner le patient alcoolique. Paris : In Press.
36. J-D. Nasio (1994). Introduction aux œuvres de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan. Paris : Rivages psychanalytiques.
37. P. Noiville (1981). L'alcoolique, le sexe et l'alcool. Paris : La documentation française.
38. M. Perez-Sanchez (1981). L'observation des bébés. Paris : Glancier-Guénaud.
39. Y. Ranty (1988). Les relaxations thérapeutiques aujourd'hui. Paris : IFERT.
40. Y. Ranty (2000). Le corps en psychothérapie de relaxation. Paris : L'Harmattan.
41. J-C. Reinhardt (1990). La genèse de la connaissance du corps chez l'enfant. Paris : Puf.
42. Sami Ali (1984). Corps réel, corps imaginaire. Paris : Dunod.

43. P. Schilder (1950). L'image du corps. Paris : Gallimard 1968.
44. J-H. Schultz (1932). Le Training autogène. Paris : Puf 1958.
45. P. Sivadon et F. Gantheret (1965). Rééducation corporelle des fonctions mentales. Paris : Editions Sociales Françaises.
46. M. Torok (1968). Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis. Revue Française de psychanalyse. 32.
47. F. Tustin (1985). Contours autistiques et pathologie adulte, Topique, 35-36, 9-24, Paris : l'Epi.
48. F. Veldman (1989). Haptonomie. Paris : Puf 1996.
49. H. Wallon (1970). Les origines du caractère. Paris : Puf 1998.
50. D. Widlöcher (1998). L'interprétation des dessins d'enfants. Liège : Margada.
51. D-W. Winnicott (1958). Préoccupation maternelle primaire. De la pédiatrie à la psychanalyse. Paris : Payot 1969.
52. D-W. Winnicott (1972). Le bébé et sa mère. Paris : Payot 1992.
53. D-W. Winnicott (1975). Jeu et réalité. Paris : Folio essais.

Site Internet

1) www Wikipedia.org. L'encyclopédie libre.
2) www Ecole Relaxation Spécialisée Enfants et Ados – Du corps à l'être n°3- 1er juin 2004.
3) www Hometox. Dépendance – Toxicomanie – Conduites addictives. Alcool et maladie mentale.

(Endnotes)

1- D. Anzieu (1985). *Le Moi-peau.* Paris, Dunod 1995, p 8.
2- R. Kaës, cité dans D. Anzieu (1995). *Le Moi-peau.* Paris, Dunod, p 8.
3- S. Freud (1923). *Le moi et le ça. In Essais de psychanalyse.* Paris, Payot, p 194.
4- A. de Mijolla et S.A Shentoub (1973). *Pour une psychanalyse de l'alcoolisme.* Paris, Payot.
5- F. Dolto (1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil p 22
6- S. Freud (1917). *La théorie de la libido et le narcissisme. Introduction à la psychanalyse*. Paris, Payot 1998. p 391
7- S. Freud (1905). *La sexualité infantile. Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris, Payot. p 104
8- S. Freud ibid. p 393
9- S. Freud (1923). *Le Moi et le Ça*. Essais de psychanalyse. Paris, Payot, 1981.
10- Y. Ranty (2001). *Le corps en psychothérapie de relaxation*. Paris, L'Harmattan. p 107
11- S. Freud (1905) *Les métamorphoses de la puberté. Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris, Payot. p 158
12- P. Sivadon et F. Gantheret (1965). *Rééducation corporelle des fonctions mentales*. Paris, Editions sociales françaises. p 99.
13- M. Mauss (1960). *Les techniques du corps*. Paris, P.U.F. Cité dans P. Sivadon et F. Gantheret op. cit p 99.

14- P. Schilder (1950). *L'image du corps*. Paris, Gallimard 1968. p 142
15- H. Wallon (1970). *Les origines du caractère*. Paris, P.U.F, 1998. p 228
16- J. Lacan (1966). *Le stade du miroir comme formateur du je*. Ecrits I. Paris, Seuil. p 91
17- J. Lacan (1966). *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je*. Ecrits I. Paris, Seuil, p 89-90.
18- J-D. Nasio (1994). *Introduction aux œuvres de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan.* Paris, Rivages Psychanalyse, p 327.
19- F. Dolto (1997). *Le sentiment de Soi. Aux sources d'image du corps*. Paris, Gallimard, p 139.
20- F. Dolto (1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil, p 50.
21- J-D. Nasio, op. Cit, p 32.
22- F. Dolto (1984*). L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil, p 50.
23- F. Dolto ibid. p 57.
24- F. Dolto (1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil. p 57
25- F. Dolto, op. cit, p 58
26- J-D. Nasio (1994*). Introduction aux œuvres de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*. Paris, Rivages. p 331
27- F. Veldman (1989). *Haptonomie*. Paris, P.U.F. 1996. p 68
28- J. Ajuriaguerra. De « *Ontogenèses des postures, Moi et l'Autre* ». Colloque de relaxation 5-6 Mai 1979, Genève, Ed Med et Hyg, 1980, 3-13
29- Y. Ranty (2001). *Le corps en psychothérapie de relaxation*. Paris, L'Harmattan. p 88
30- G. Guillerault et F Dolto (1999). *C'est la parole qui fait vivre*. Direction W. Barral. Paris, Gallimard, p 87.
31- J. Ajuariaguerra (1962). De « Le corps comme relation ». Revue de psychologie pure et appliquée 1962, 21 : 137-157.
32- Y. Ranty (2001). *Le corps en psychothérapie de relaxation*. Paris, L'Harmattan, p 85.
33- Sami Ali (1984). *Corps réel, corps imaginaire*. Paris, Dunod, p 123.
34- M. Perez-Sanchez, cité dans M. Monjauze (1991). *La problématique alcoolique*. Paris, In Press, p 117.
35- D-W. Winnicott (1972). *Le bébé et sa mère*. Paris, Payot, 1992 p 93.
36- J. Ajuriaguerra. *De « Ontogenèse des postures, Moi et l'Autre* » Colloque de relaxation 5-6 Mai 1979, Genève, Ed Med et Hyg, 1980, 3-13.
37- J-C. Reinhardt (1990). *La genèse de la connaissance du corps chez l'enfant.* Paris, P.U.F, p 72.
38- Sami Ali (1984). *Corps réel, corps imaginaire*. Paris, Dunod, p 88.
39- O. Kernberg (1975). *La personnalité narcissique*. Toulouse, Privat, p 163.
40- F. Dolto (1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris, Seuil, p 210.
41- F. Dolto, op.cit, p 209.
42- F. Dolto, op. cit, p 211.
43- I. Lézine (1975). *Observations sur le couple mère-enfant au cours des premières expériences*

alimentaires. In Psychiatrie de l'enfant, 1975, 18 pp 75-146.
44- D. Anzieu (1993). *Les contenants de pensées*. Paris, Dunod, p 88.
45- D.W. Winnicott (1958). *Préoccupation maternelle primaire*. De la pédiatrie à la psychanalyse. Paris, Payot 1969, p 289.
46- A. De Mijolla et S.A Schentoub (1973). *Pour une psychanalyse de l'alcoolisme*. Paris, Payot, p 306.
47- M. Monjauze (2001). *Comprendre et accompagner de patient alcoolique*. Paris, In Press, p 81.
48-S. Ferenczi (1962). Thalassa. Cité dans De Mijolla et S.A Shentoub « Pour une psychanalyse de l'alcoolisme ». Paris, Payot, p 461.
49- M.Torok (1968). *Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis*. Revue Française de psychanalyse. 32, p 715.
50- A. De Mijolla et S.A.Schentoub (1973). *Pour une psychanalyse de l'alcoolisme*. Paris, Payot, p441.
51- M. Perez-Sanchez (1981). *L'observation des bébés*, tr. fr. Paris, Clancier-Guéraud, 1986 p 29.
52- M. Monjauze (2000). *La problématique alcoolique*. Paris, In Press p 118.
53- D. Anzieu, cité dans M. Monjauze « La problématique alcoolique » (2000). Paris, In Press p 118.
54-D. Anzieu (1985). *Le Moi peau*. Paris, Dunod, p 39.
55- D. Anzieu (1995). *Le Moi peau*. Paris, Dunod, pp 59-60.
56-M. Monjauze (2000). *La problématique alcoolique*. Paris, In Press, p 127.
57- Ibid. p 128.
58- J.P. Descombey (1994). *Précis d'alcoologie clinique*. Paris, Dunod p 277.
59- M.M.Jacquet (2001) « Clinique de l'abstinence, l'inquiétude d'une mémoire corporelle », in Alcoologie et Addictions, Mars 2001, T3, n°1 trimestriel, p 35.
60- Ibid, p35.
61- S. Freud (1916). *Introduction à la psychanalyse* 1998. Paris, Payot, p 390.
62- D. Anzieu (1984). « Fonctions du Moi – Peau ». In L'information psychiatrique, vol 60, n° 8, Octobre 1984 p 871.
63- A et T. Bénavides (1993). « Psychomotricien, psychomotricité : un métier, une pratique ». In Journal de la pédiatrie et puériculture, n° 1, p 29-34.
64- M. Monjauze (2001). *Comprendre et accompagner le patient alcoolique*. Paris, In Press, p 74.
65- A. Freud et D. Burlingham (1949). *L'enfant dans sa famille*. Paris, P.U.F IV, chap. 4.
66- M. Monjauze (2001). *Comprendre et accompagner le patient alcoolique*. Paris, In Press, p 80.
67- A. De Mijolla et S.A Schentoub (1973). *Pour une psychanalyse de l'alcoolisme*. Paris, Payot, p 456.
68- H. Michaux (1959). *Passages*. Paris, Gallimard 1963, p 148-149.
69- M. Monjauze (2001). *Comprendre et accompagner le patient alcoolique*. Paris, In Press, p 74.
70- Y. Ranty (2001). *Le corps en psychothérapie de relaxation*. Paris, l'Harmattan, p 108.

71- H. Audra. *Alcoolisme, image du corps et sophrologie*. Mémoire de Maîtrise, IED-Paris 8, 1999-2000, p 47.
72- M. Monjauze (2001). *Comprendre et accompagner le patient alcoolique*. Paris, In Press, p 79.
73- J.P Descombey (1994). *Précis d'alcoologie clinique*. Paris, Dunod, p 123.
74- Ibid, 124.
75- J.P Descombey (1994). *Précis d'alcoologie clinique*. Paris, Dunod, p 125.
76- Ibid, p 126.
77- S. Ionescu (1997). *Bases des interventions psychothérapeutiques*. Cours de psychologie 3, Champs et théories. Paris, Dunod, p606.
78- M. Monjauze (2001). *Comprendre et accompagner le patient alcoolique*. Paris, In Press, p 82.
79- M-J Hissard citée dans M. Monjauze, Ibid, p84.
80- S. Clergeot (1999). *Corps et alcool, l'intérêt de la psychomotricité dans la prise en charge du patient alcoolo dépendant*. Mémoire pour le Diplôme Universitaire : « Le praticien face à l'alcool et aux drogues ».
81- C. Exposito (2005). *Pratiques corporelles en alcoologie*. Thérapie psychomotrice et recherche n° 141-2005, p 143.
82- M. Monjauze (2001). *Comprendre et accompagner le patient alcoolique*. Paris, In Press, p75.
83- Y. Ranty (2001). *Le corps en psychothérapie de relaxation*. Paris, l'Harmattan, p 217.
84- Y. Ranty (1988). *Les relaxations thérapeutiques aujourd'hui*. IFERT, Paris, l'Harmattan, p 278.
85- Nacht, cité dans Y. Ranty (1988). *Les relaxations thérapeutiques aujourd'hui.* IFERT, Paris, l'Harmattan, p 278
86- M-J. Hissard (1988). *Les relaxations thérapeutiques aujourd'hui*. Paris. I.F.E.R.T, Paris, l'Harmattan, Tome 2.
87- . Miermont (1995). *Les tropes du corps*. Paris, Dunod.
88- Y. Ranty (2001). *Le corps en psychothérapie de relaxation*. Paris, l'Harmattan, p146.
89- D-W. Winnicott (1975). *Jeu et réalité*. Paris, Folio, essais, p 109.
90- M-J. Hissard, citée dans Y. Ranty « Le corps en psychothérapie de relaxation » (2001). Paris, l'Harmattan, p 217.
91- F. Goodenough, citée dans D. Widlöcher (1998). *L'interprétation des dessins d'enfants.* Liège, Margada, p93.
92- A. De Mijolla et S.A. Shentoub (1973). *Pour une psychanalyse de l'alcoolisme.* Paris, Payot.
93- J-C Archambault (1992). *Comprendre et traiter les alcooliques.* Paris, Frison-Roche, p 86.
94- Site Internet (www *Wikipédia*.org). *L'encyclopédie libre*, consulté le : 25.06.2022 à 11h26.

Impact of Teachers' Attitude and Perception on Content Delivery in an Inclusive College Classroom

Maya Bazhouni

Lebanese University

Abstract

The objective of this research is to investigate the impact of the perception and attitude of teachers towards teachers' approaches in an inclusive classroom. Generally, inclusivity has been fundamental towards eliminating education barriers that hinder the learning process for learners with disabilities. The stigmatization and the prejudice directed to disabled learners negatively impact their socio-educational inclusion. Thus, understanding the influence of attitude on content delivery is the key to changing the perception and ensuring teachers are equipped with knowledge on how to deliver content in an inclusive classroom through the development of student-centered teaching approaches. In the study, 78% of the interviewed teachers demonstrated a positive attitude towards inclusivity, while 22% expressed a negative perception towards learners with special education needs. The study revealed that the elements of attitude such as cognitive, behavioral, and affections influenced how teachers prepare a lesson plan, interact with students, and assess learners on various course content. In this regard, the elements affected teachers' content delivery to an inclusive classroom. Furthermore, the study reveals that gender, locality, and mode of service are vital to shaping the attitude of teachers towards inclusivity. For instance, teachers in urban areas had a more positive attitude towards inclusive education than their rural counterparts. However, the in-service tutors only relied on workshops to learn about inclusivity. For

this reason, it is important to emphasize tutors' training of teachers, especially on issues concerning attitude.

Keywords: Inclusion, attitude, instructional delivery, disability.

Introduction

Inclusivity in education is one of the approaches that education stakeholders accept across the globe to promote learning. Generally, inclusivity aims to eliminate educational barriers for minority groups such as students with different disabilities or special education needs. For an extended period, learners with disabilities have been denied essential education requirements leading to their inability to fully participate in a cohesive society. The actions directed towards these individuals culminate in society's negative attitudes towards the learners with disabilities. The effort to promote inclusivity is faced with a wide range of challenges that include negative attitudes towards individuals and stereotyping differences. Subsequently, an inflexible curriculum, inappropriate language for learning and teaching, and poor communication strategies are some of the long-standing factors that hinder the achievement of goals related to inclusivity in education. Moreover, other elements such as a poor infrastructural system that makes the school environment unsafe for learning and inappropriate and inadequate support services hinder the government from achieving inclusivity. Besides, punitive policies and legislation, non-recognition, non-involvement of parents, and poor training of managers and educators also hinder inclusivity in learning. While governments and policymakers in the education sector are addressing these challenges, some problems have become culturally inherent within the education system and require complex and strategic measures to address. Even though more financial resources are put in place to train teachers on instructional delivery and curriculum content, stakeholders have not assessed how the perception and attitude of tutors can influence the content delivery process and efficiency of teaching. Previous studies focused on general factors that limit inclusivity in various schools across the globe. However, it is recognized that the effort to address policies issues and infrastructure may not lead to the desired results if tutors are not prepared emotionally, psychologically, and mentally to assist students with disabilities.

Statement of Problem

According to Gallego-Ortega and Rodríguez-Fuentes, (2021), people with disabilities have been stigmatized and underestimated throughout history.

The stigma directed towards students with disabilities can negatively impact socio-educational inclusion (Gallego-Ortega & Rodríguez-Fuentes, 2021). Therefore, it is vital to conduct comprehensive research on how tutors' beliefs and perceptions can inform instruction concepts and practices. Generally, unique ideas and practices demonstrated by teachers may condition the inclusion of students who are not privileged mentally or physically within the mainstream classrooms. Furthermore, it is important to note that inclusivity is a continuous organizational and pedagogical reorganization (Gallego-Ortega & Rodríguez-Fuentes, 2021). According to Gallego-Ortega and Rodríguez-Fuentes (2021), the primary objective of inclusivity is to limit the segregation and isolation of students with special education needs assuming diversity and advocating for a universal syllabus that is delivered through common and fundamental principles. Some of the key tenets within which the curriculum is designed are social justice, equal opportunities, and education equity. Thus, the attitude and belief of teachers are the decisive and predictive factors of human behaviors that can ensure the inclusion process. Primarily, perception defines the teachers' practices and characters within the classroom, dictating content delivery.

The three components of attitude are affective, cognitive, and behavioral, which reflect on a teacher's actions and conduct. For instance, the mental dimension focus on the belief of instructors concerning inclusive education. The major cognitive element that can determine how tutors deliver content in mainstream settings entails thoughts, opinions, ideas, and psychological conceptualization. In particular, how the educators think about the right of individuals with disabilities to have equal opportunities in the education sphere affects their content delivery approach. Subsequently, the efficacious aspect of perception deals with the feeling and refers to the positive and negative emotions associated with disabled learners in mainstream settings. Additionally, the behavioral component assesses how teachers can behave when charged with educating learners with disabilities. The three components of attitude are fundamental in education delivery and can influence teaching effectiveness. While different studies already establish a positive attitude of teachers towards inclusivity, certain studies have suggested that there is a need for improvement. Nonetheless, there is a need to carry out a holistic study on the impact of tutors' attitudes on content delivery. As a result, researchers and education stakeholders will gain insightful information on the relevance of having the right attitude and perception to ensure successful inclusive education in various colleges across the Middle East Countries.

Research Questions

1. To what extent do the cognitive elements of teachers concerning students with disability in the mainstream classroom affect course content delivery and teaching approach?
2. To what degree does the affection of teachers towards learners with special educational needs affect their strategy of delivering instruction?
3. To what extent do the behaviors demonstrated by tutors influence their teaching strategy?

Objectives of the Study

A study Pérez-Jorge et al. (2021) indicates that how every tutor responds to the needs of their students with disabilities determines the success of inclusivity in education centers. The primary objective of this study is to promote inclusivity in college classrooms in Middle East countries. Notably, previous studies regard teachers as a fundamental factor in achieving this goal. Therefore, the researcher will focus on shedding light on how the attitude and perception of educators can influence how they teach and relate to disabled students in mainstream classrooms. This research, therefore, aims to provide essential strategies to improve the attitude and perception of teachers to ensure successful inclusivity in various colleges that have adopted inclusivity policies.

Significance of the Study

This current study is crucial in providing insights regarding the college teachers' attitudes towards special needs learners and how the perceptions affect instructional delivery. Throughout the paper, the researcher will describe aspects that contribute to the varied outlooks demonstrated by the tutors and possible solutions to the issues. Furthermore, the study will be essential to instructors as it will help them evaluate and comprehend how they perceive disabled individuals and how their behavior may affect their teaching practice. Besides, the analysis will be advantageous to the educational administrators in the Middle East as it will help them realize the challenges instructors encounter in the learning environment. As such, measures will be implemented to create favorable environments that encourage learning and effective tutoring exercise.

Literature Review

In the literature review section, critical concepts from previously conducted studies on the topic of interest will be discussed. The aspects defined in this

chapter includes a description of the educational conditions of the special need students in Lebanon, the instructors' perceptions concerning learners with a disability, the factors that contribute to the tutor's negative attitudes towards disabled learners, and inclusivity in the classroom, and the role of educator's attitude on instructional delivery. Additionally, the theory of planned behavior related to the current topic will be discussed. A comprehensive description of these elements is provided below.

Students with Disability in Lebanon

Education is one of the primary foundational components of any society. The success of the disabled community may highly rely on the prosperity of inclusive learning. However, disabled learners experience limited registration rates throughout the Middle East and North Africa (MENA) region. Moreover, problems faced by an individual with disabilities include discrimination, instruction system challenges, insufficient finance, conveyance inaccessibility, and family challenges that may prevent or interrupt their learning (Marouche et al., 2020). Inclusivity is a current advancement in MENA regions and has not been effectively or widely embraced.

In Lebanon, children and young adults with a disability have limited access to education and studying opportunities in varied categories, whether private or public, mainstream or specialized and formal or informal sectors (Combaz, 2018). The disabled personas are extensively denied their rights to education and lack equivalent access to learning compared to those without a disability. There are restricted alternatives available for schooling as private, and public learning facilities require families with disabled students to incur a discriminatory fee and other costs like transportation. Additionally, these institutions are not equipped with suitable infrastructures and settings that would support students with disability, for instance, inadequately trained tutors with basic skills and knowledge to assist disabled students. These unfavorable factors for education access contribute to increased numbers of disabled children being raised within their homes, and most remain uneducated, especially those in rural regions. The primary cause of this condition is the government's failure to enact and implement legal guidelines on learning for people with disability.

Subsequently, various obstacles are associated with the inactions regarding the rights of disabled learners. Firstly, the nation has not adopted the framework for inclusivity but rather supports the integration model. In the integration model, disabled students participate in regular classes if they adjust to the

system's needs and approaches. Secondly, Lebanon lacks clear guidelines concerning enacting the rights of learning of disabled children. Generally, Lebanon does not define approaches on how to include all individuals with disabilities. Lebanese government has also failed to adapt the curriculum to align with the needs of individuals with visual, hearing, or mental problems.

Teachers' Attitude towards Students with Disability

The tutors' perception concerning the special needs learners and their inclusion in the regular learning settings has been identified as a major aspect in enacting inclusive education (Majadley, 2018). Inclusivity in learning is not always executed and practiced in institutions because of the lecturers' negative and inconsistent attitudes. According to Pit-ten Cate et al. (2018), attitudes are dispositions to react to or examine an individual or group of people, and they can be evaluated positively or unfavorably on a scale of like-dislike. This concept may comprise mental, affective, and behavioral elements and mostly affect the decision or guide social conduct. Individuals living with a disability usually receive varied perspectives from diverse personnel, including instructors and peers. Papadakaki et al. (2022) highlighted that one of the significant barriers in an inclusive setting, other than providing faculty members with necessary skills and knowledge, is enhancing a positive perception of special needs learners and their inclusivity in the classroom. The instructor's perception towards students with disability is related to positive or negative anticipation that promotes or limits efficient, inclusive culture. The teacher tends to record different viewpoints recording college students with disability. For instance, while some may demonstrate a favorable outlook on such individuals, others may have neutral or adverse perspectives. The extra burden and discontent may contribute to the negative outlook with school systems. Subsequently, the instructor's perception of special needs learners may vary based on whether they are equipped with the necessary skills and resources to handle such students. Besides, instructors' attitudes are strongly related to tutors' classification; the special education professionals are frequently the most positive individuals (Saloviita, 2018). Special needs educators may find it easier to teach disabled students than general education lecturers.

Challenges Associated with College Teachers' Negative Attitudes

When instructors offer a lecture, it is their responsibility to ensure that all learners comprehend the concepts to fulfill learning outcomes. The tutors

go extra lengths to help disabled students access needed resources, feel accommodated, and access similar services as their non-disabled counterparts. However, while some educators try to include disabled learners in the general classrooms, colleges do not provide adequate support to the professionals. Besides, the instructors encounter varied challenges that make it challenging to enhance an inclusive practice in colleges. According to Kabe et al. (2021), the instructors' focus is to be assigned sufficient resources and an improved communication approach to help disabled scholars. Additionally, teachers call for effective infrastructures such as lifts to enhance accessibility whenever students seek consultation services. Lecturers also struggle to include disabled individuals in normal class settings because some colleges lack special programs for the learners. Furthermore, handling the special needs students demands extra effort and time allocation to every activity. Some professors find it time-consuming to frequently create separate notes and instruction sessions for disabled learners. The tutors are required to prepare and deliver varied tests. Despite all efforts made by the teachers, the special needs learners blame their instructors for their failed assessments with the claim that their needs are ineffectively addressed.

Subsequently, as mentioned earlier, the major aspect contributing to the teacher's negative perspective of special needs individuals is lack of training. For instance, Kabe et al. (2021) explained that professors find it challenging to tutor visually impaired individuals since they were never prepared to handle and tutor them. Educator training has become a critical pillar of quality educational results and creating perceptions and favorable predispositions towards inclusivity (Pérez-Jorge et al., 2021). While the disabled and non-disabled individuals have varied learning requirements, the professionals must be taught the different teaching techniques and usage of resources to enhance the learner's academic performance. Without guidance, teachers can demonstrate a limited willingness and urge to work with special needs individuals. The teachers may demonstrate unfavorable perspectives regarding disabled individuals and the whole idea of inclusivity.

Teachers Attitude and Instructional Delivery

According to Sesay Jr. (2018), tutors' perceptions must align positively to enact inclusive settings irrespective of the legislative guidelines for inclusivity. The instructors must be at the forefront of encouraging and accepting classroom diversity. Attitude plays a critical role in the teachers' actions and behaviors in an inclusive setting. For instance, negative perceptions may interfere with the

lecturer's willingness to instruct the special needs learners. Individuals with a positive outlook can effectively utilize varied instructional approaches and materials to accommodate disabled learners. These professionals are highly likely to exert additional effort to offer education services to the learners. Besides, they can readily find relevant resources within the facility and the community to benefit disabled students. However, although instructors may have an unfavorable outlook regarding inclusion, the individuals try to provide quality education. Their learning delivery is not caused by their perspective but by the barriers associated with the inclusion of special needs learners. For instance, the professionals may lack knowledge on how to interact and teach the students, and schools have inadequate or no instruction delivery materials appropriate for the group of scholars**.** Therefore, tools and skills for content delivery is one of the greatest challenge towards efficient and successful teaching approaches.

Theory of Planned Behaviors (TPB)

The planned behavior model is vital in this research because it enhances the evaluation of the relationship between attitude and behavior (Scanlon et al., 2022). The theory posits that various variables must be considered to forecast actions. The TPB is widely applied to enhance how people choose to participate or not engage in particular characters associated with their attitudes (Ward, 2018). The model was created to help define how perceptions predict ones' conduct. Moreover, TPB posits that involvement in behavior is determined by a person's Behavioral Intention (BI). BI is impacted by a person's attitude, subjective norm, and supposed character control. Participants can demonstrate positive or negative viewpoints concerning inclusivity with the anticipation that the conduct will lead to desired outcomes (instruction delivery) and the related value (students' rights to education). The tutors' outlooks and actions towards the special needs learners are consistently linked to the inclusive education outcomes. According to Sesay (2018), it is likely that instructors could display favorable conduct in the learning environment whenever they are predisposed to positive attitudes towards a child. One approach to help create a constructive inclination is via professional growth training. When the teachers get necessary coaching, they are highly likely to develop positive perspectives while their worries decline. Furthermore, the inverse connections between one's viewpoint and concern highlight the need for professional growth for all educators regarding individuals with disability and inclusivity.

Methodology

In the methodology section, the processes considered to answer the research questions will be defined. Moreover, in this chapter, the study design, data gathering and analysis tools, and the ethical guidelines observed throughout the research procedure will be discussed. In addition, the study participants are well defined, and the technique for participant recruitment.

Research Design

The qualitative and quantitative research design will be utilized in this current study. The qualitative technique will be crucial in providing in-depth information concerning the topic under examination. Besides, while using a quantitative approach, patterns in ideas will be identified easily. However, the quantitative method will be used to measure the subject focus via numeric information.

Data Collection Methods and Analysis

Data collection will be conducted using mainly open-ended questionnaires, and a few questions will be closed-ended. Unstructured questionnaires will be utilized since open-ended queries will be used to examine the teachers' attitudes towards the special needs students and inclusive learning. Open-ended questions do not provide the subjects with a prearranged set of response choices; instead, they enable individuals to describe varied defined elements. The application of an open-ended questionnaire is vital in this current study because it enables consideration of a holistic and comprehensive evaluation of the problem being studied. Moreover, the tool ensures that respondents have more options and share their opinions without restrictions. Therefore, open-ended questionnaires provide more data diversity compared to closed-ended. Subsequently, the data gathering tool will incorporate all details and variables relevant to the study. The questionnaires will be administered via email, and the participants will be allocated sufficient time to complete the questions. Additionally, the participants will be allowed to provide written or recorded responses based on what suits them best. Moreover, to enhance sincerity in responses, the respondents will not share personal details such as their name or their departments. This strategy will also enhance subjects' data security.

Data analysis will be done using Excel and SPSS software, whereby the scholar will produce graphs and charts for crucial study variables. Particularly, the responses to closed-ended questions will be presented using charts and graphs. Besides, consistent themes and answers provided in the open-ended

queries will be identified to help make a conclusion on the research problem.

Procedure

The primary consideration before gathering data will entail communicating with the subjects to enlighten them of the study purpose, after which informed consent will be obtained. The informed consent paper will include the study's primary goal, the voluntary nature of the participants' engagement, and the approaches to enhancing security and data confidentiality. The subjects were informed that the research examines how instructors' attitudes concerning special needs students and inclusion affect instruction delivery. Furthermore, the institution's administrations will evaluate and permit the research process. Subsequently, the analysts will review the questionnaire content with the participants to ascertain that the subjects know their roles and the end target for the procedure.

Moreover, the individual's participation will be voluntary as none will be forced to engage in the study process. The subjects will be free to withdraw at any point of the study. Besides, withdrawal forms will be provided to any individual who feels uncomfortable continuing with the process. Respect and autonomy for all the participants will be maintained throughout the research process.

Settings and Population

The research population is a subsection of the target populace from which the sample is obtained. The target population is college school instructors in the Middle East region. However, due to practicalities, the scholar will recruit college schoolteachers from particular institutions in Lebanon. While this current study aims to examine tutors' perception about special needs learners' affects instruction delivery among college students, focusing on lecturers will help answer the set questions. Most colleges in Lebanon are yet to implement inclusive practices making it challenging for disabled learners to access quality education as their non-disabled peers. Besides, inclusivity is associated with varied challenges like lack of necessary resources, including finances and learning materials, making it difficult for the instructors to offer efficient learning services to the individuals. Thus, concentrating on lectures will assist in comprehending their perception and how it affects their tutoring capability. Additionally, the research will be vital in elaborating the various elements related to the professionals' attitudes regarding special needs learners.

Study Participants and Sampling Methods

A sample of 60 individuals will be included in the current study from five identified colleges allowing inclusivity. The colleges will be obtained using Purposive Sampling (PS), whereby the researcher's own judgment to choose the institutions to be part of the study. In PS, particular settings are chosen intentionally to provide vital details that other selections cannot access. According to Andrade (2020), a purposive sample is that with qualities described for a purpose applicable to the research. Thus, PS is applicable in this study because it will allow the researcher to identify and use the exact facilities aligning with the primary goal. However, the PS restricts the study's external validity.

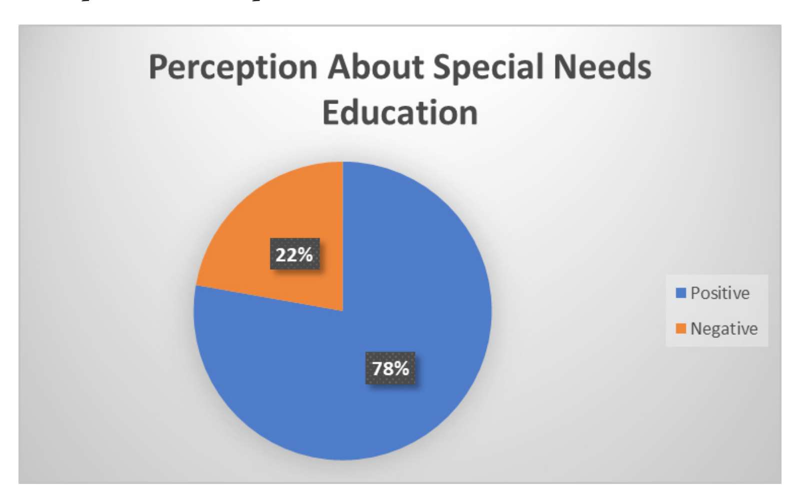
Subsequently, the study subjects will be obtained via Convenience Sampling (CS) criteria. CS is a non-probabilistic sampling approach where subjects are chosen because they are accessible with ease. This will be a preferred method because it is less expensive and simpler to use than other sampling techniques. Besides, CS helps overcome some research barriers; for instance, one can work with familiar persons rather than total strangers. The respondents will be obtained from teachers' WhatsApp groups through the group admins. The research objectives will be defined, and individuals will be welcomed to participate in the research voluntarily.

Data Analysis and Results

Teacher's Attitude and Perception on Learners with Special Education Needs

Figure 1

Teachers'Perception About Special Needs Education



Based on figure 1 above, most of the respondents highlighted a positive attitude towards special needs learners. Out of the 60 subjects, 42 had a positive viewpoint, representing 78% of the present individuals, while 12 (22%) had negative perceptions. However, both groups agreed that teaching an inclusive classroom is not an easy task especially given that the practice is not fully implemented and embraced in most colleges. As such, the absence of supportive materials and resources demotivates the team from fully accomplishing their tutoring duties.

Common feedback was identified when the respondents were asked the reasons behind their attitudes. For those with unfavorable, the most common feedback was the hard task associated with instructing such learners in an inclusive setting. Most individuals with disapproving discernment highlighted that their response is greatly contributed by occupation stress associated with working with disabled students. According to Galaterou& Antoniou (2017), job-related stress is encountered that entails adverse emotions like rage, emotional anxiety, obstructions, or despair due to someone's professional elements. Strain is high among the general education tutors because they lack the skills and capabilities to effectively guide the disabled. The tutors attached the additional workload in unsuitable settings as a causative agent of stress and anxiety that may affect how they interact with the learners. Moreover, the absence of time, the learners' behavioral issues, and the acceptability of the disabled individual by their peers concerned the lecturers. The school curriculum was designed to only favor the non-disabled students; thus, time allocated to every session was inadequate to offer individualized instructions to apprentices. One of the respondents mentioned that "Usually, my lesson is allocated 2 hours during which I am required to deliver the class content and short assessment to determine the student's comprehension level. One of my students is autistic, and due to limited time, I do not provide personalized tutoring within the classroom. However, occasionally, I can hold virtual sessions with him when I have some time. I admit that the process is tiresome and time-consuming". This implies that while some individuals may be willing to help disabled learners, the time factor hinders that effort. Subsequently, the unavailability of cooperation with other specialists and parents makes it challenging to identify and address the learning challenges encountered by the individuals.

Another factor cited by the participants is that they lack the knowledge and skills to teach special needs individuals. A teacher mentioned that "I am a general education lecturer, and I was trained strategies and measures to meet

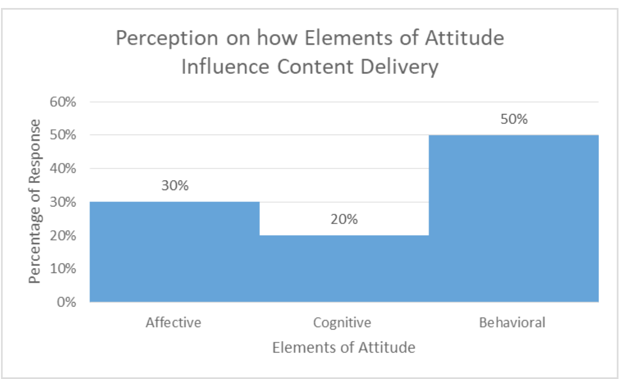
the needs of students in a general environment. I find it a burden when I teach people who require specialized attention. Although I try my best to deliver instruction, the special need students in the classroom do not get enough attention and instruction to help them stay at per with their non-disabled peers". Unless additional measures are implemented, such as the employment of special needs tutors, disabled learners may not get the necessary help to thrive in such environments. The teachers are unaware of what is required of them to deliver suitable tutoring to the special needs persons in an inclusive setting. Thus, there is a need for including specialized personnel to assist in instruction delivery in systems where disabled individuals learn in a general classroom.

Elements of Attitude and their Influence on Content Delivery

Subsequently, figure 2 below shows the percentage responses given by the participants when asked to state the elements of attitude that they felt could influence their content delivery. Based on the data presented, 50% of the respondents indicated that behavioral element has a significant impact on the content delivery approach of teachers. The respondents indicated that their behavior affects how they interact with students, parents, colleagues, and the administration. Besides, some respondents asserted that the desire by the students to attend school and their respective learning outcomes is highly dependent on how the teachers behave and how the class is conducted. For instance, expression of bias and prejudice are key behavioral factors that negatively influence how teachers deliver content to students in an inclusive classroom. In particular, bias and prejudice towards students with special education needs would mean that teachers would not pay close attention to these learners' needs, and they may fail to implement a student-centered content delivery approach that aligns with the requirements of disabled learners.

Figure 2

Responses on the Elements of Attitude



The findings further reveal that 30% of the teachers stated that affection highly influences the content delivery process by teachers in inclusive schools. The feelings and emotions that teachers demonstrate towards children with a disability affect how they will reconstruct the teaching content in a way that it will be understood by both the college students who have special education needs and those who have no disabilities. Generally, negative or positive emotions play a significant role in the teaching process and instructional methods adopted by tutors. Subsequently, 20% of participants revealed that cognitive aspects of attitude highly influence the instructional process by teachers. Thoughts, opinions, perception, ideas, and mental conceptualization are the key cognitive element that is believed to shape the content delivery by teachers to an inclusive classroom.

Attitude Based on Locality

Table 1

Teachers Attitude Depending on their Location

Locality	N	Mean	SEM	T-Value (Calculated)	p-value	t-value at 0.05	DF	Sig.
Rural	30	67.89	9.12	2.66	0.13	1.96	58	0
Urban	30	78.00	9.04					

In table 1, t-statistics is 2.66, which is greater than the expected t-tabulated of 1.96 at alpha 0.05 level of significance. The researcher concludes on the statistical hypothesis that there is a significant difference in the attitude of teachers across the locality. The mean score of attitudes of urban teachers towards inclusive education is 78.00 compared to the scores of teachers in rural areas 67.89, which is significantly less. The result indicates that teachers in urban areas across Lebanon and other cities in the Middle East have a positive attitude towards inclusive education compared to their counterparts in rural areas. Previous findings indicated that attitude significantly influences teachers' content delivery and how they design their course content and the student-centered education approach. Based on these results (Teachers Attitude Depending on their Location), it is concluded that content delivery differed across schools based on the locality. Teachers in the urban areas were more focused on providing student-centered education approaches to inclusive classrooms, unlike those in rural areas who demonstrate a negative attitude of bias and prejudices towards students with disabilities. In the rural locality, teachers' behavior did not support the reconstruction of education

content to favor learners with and without disabilities in the mainstream classroom.

How Gender Relates to Teachers' Attitude towards an Inclusive Classroom
Table *Teacher's Attitude across Gender*

Gender	N	Mean	SEM	T-Value (Calculated)	p-value	t-value at 0.05	DF	Sig.
Male Teachers	28	70.46	9.12	1.45	0.49	1.96	58	0
Female Teachers	32	75.43	9.01					

The results in table 2 indicate that the value of t-calculated is 1.45, which is less than the expected p-value of 1.96 at 0.05 alpha level of significance. From these results, we can conclude that there was no significant difference in the attitude of male and female teachers towards inclusive education.

Teachers' Attitude Depending on their Mode of Service
Table 3
Preservice and In-Service Teachers

Gender	N	Mean	SEM	T-Value (Calculated)	p-value	t-value at 0.05	DF	Sig.
Pre-service	28	76.41	9.49	2.59	0.01	1.96	58	0
In-service	32	69.48	8.91					

The result in table 3 was produced to determine the significant difference between the attitude towards inclusive education by the teachers who completed a pre-service course and those who completed in-service courses. The outcomes indicate that the t-value is 2.59, which is greater than the expected t-tabulated, which is 1.96. As a result, it is safe to reject the null hypothesis and conclude that there is a significant difference in the attitude of pre-service teachers and in-service teachers. While comparing the mean scores, the results reveal the scores of pre-service teachers are 76.41, which is higher than that of in-services teachers (69.48). For this reason, the researcher

concludes that the attitude of pre-service teachers was more positive towards inclusive education compared to the attitude of in-service teachers.

Discussion of Results

The primary focus of this study is to assess the impact of teachers' perceptions and attitudes concerning inclusive education on their instructional delivery. From the results obtained, many teachers have a positive attitude towards inclusive education. The positive perception of teachers towards inclusive education was associated with policy implementation, constant training of teachers on how to handle children with disabilities, and the availability of educational resources. However, the teachers who demonstrated that they had a negative attitude towards inclusive education cited complex teaching strategies as one of the reasons for their negative feeling. Further research indicates that teachers affirmed that certain elements of attitude, such as the cognitive, behavioral, and affective aspects, influenced the content delivery process by teachers. These values affected how teachers relate with students, teachers, and other professionals in the field. Furthermore, attitude elements affect how teachers organize their lesson plans, restructure the curriculum, and design a student-centered education approach that aligns with individual student needs. As a result, teachers who demonstrated negative attitudes conducted lessons that did not benefit from the content delivered by the teachers. The researcher also found that the attitude of teachers differed depending on the mode of service locality and did not have a significant difference depending on the gender of the respective teachers. These results are in line with the finding of Singh et al. (2020), who found that the mode of service and locality of teachers influenced their attitude towards inclusive education. Generally, the affective, behavioral, and cognitive elements of attitude are vital for efficient content delivery, even though the magnitude of influence may differ depending on an individual.

Conclusion and Recommendation

A teacher's attitude is determined by various factors, including the college's location (rural or urban), mode of service (pre or in-service), training, and availability of resources. Professionals working in urban areas are more exposed and aware of the need for an inclusive setting than those from rural schools. Besides, people in cities can easily access necessary learning materials, unlike those in the countryside. Training and availability of vital necessities enable teachers to reduce job-associated stress enabling a successful

instructional delivery. Besides, the pre-service teachers stand a better chance of getting vital training that may enhance their perception of inclusion than the in-service who rely on workshops. The instructors' perceptions affect their ability to effectively deliver lesson content. Negative discernment lowers the willingness and drives to work with disabled persons. Besides, those with positive perceptions are ready to offer the necessary help despite the strain and challenges associated with the practice.

While attitude is a significant determinant of instructional delivery, eradicating its associated barriers can considerably improve the professionals' perception of special needs individuals, enhancing their content transfer. Tutors should demonstrate a willingness to learn more about working with special needs persons. Training teachers on approaches to effectively tutor disabled students can be an effective measure that can reduce profession-related stress. The education sector can implement such training in teaching colleges to equip the individuals with basic skills to interact and assist learners in an inclusive classroom. Galaterou & Antoniou (2017) highlighted that training is vital since professionals taught about special education are more positively imposed towards inclusivity. An inclusive approach should be adopted in teaching universities to prepare educators to effectively relate with their students in their practice. Besides, the lectures can work alongside special needs educators to ensure that disabled learners equally benefit from learning as their non-disabled peers. The specialized personnel will substantially help address the disabled students' behavioral problems. As a result, the teachers will find it easier to focus on their role and deliver effective instruction to the learners. Subsequently, currently, there are no policies favoring efficacious inclusion; thus, the government should implement policies directing crucial resources such as finance, learning tools, and favorable curriculum to inclusive settings. By so doing, teachers will be in a great position to deliver instructional content with ease. The administration can emphasize developing safe and suitable school infrastructures that accommodate all students, including those with physical disabilities, such as the visually impaired. Therefore, for tutors to develop a positive outlook on disabled learners, the government must reduce the challenges they experience when operating in an inclusive environment.

References

Andrade, C. (2020). The inconvenient truth about convenience and purposive samples. *Indian Journal of Psychological Medicine, 43* (1), 86-88. https://doi.org/10.1177/0253717620977000

Combaz, E. (2018). *The situation of persons with disabilities in Lebanon*. K4D. https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5b584da340f0b633af812655/Disability_in_Lebanon.pdf

Galaterou, J., & Antoniou, A. S. (2017). Teachers' attitudes towards inclusive education: The role of job stressors and demographic parameters. *International Journal of Special Education, 32*(4), 643-658. https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1184123.pdf

Gallego-Ortega, J. L., & Rodríguez-Fuentes, A. (2021). Teaching attitudes towards students with disabilities. *Mathematics, 9*(14), 1637. https://doi.org/10.3390/math9141637

Kabe, P. J., Mulaudzi, V., &Rantho, K. M. (2021). Perception and attitude of educators towards students with disabilities: A narrative literature review. *Technium Social Science Journal*, *24*, 707-716.

Majadley, E. (2018). Attitudes of teachers in the Arab schools in Israel towards integration of students with special needs. *Yearbook of Pedagogy, 41*(1), 171-181. https://doi.org/10.2478/rp-2018-0012

Marouche, W., McAuliff, K., &Shuayb, M. (2020). *Lebanon literature review*. Arts and Humanities Research Council. https://disabilityundersiege.org/wp-content/uploads/2021/03/Disability-Under-Seige.-Lebanon-Disability-Review.-6-Dec-2020-FINAL.pdf

Papadakaki, M., Maraki, A., Bitsakos, N., &Chliaoutakis, J. (2022). Perceived knowledge and attitudes of faculty members towards inclusive education for students with disabilities: Evidence from a Greek University. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *19*(4), 1-16. https://doi.org/10.3390/ijerph19042151

Pérez, J. D., Rodríguez-Jiménez, M. D., Ariño-Mateo, E., & Sosa-Gutiérrez, K. J. (2021). Perception and attitude of teachers towards the inclusion of students with hearing disabilities. *Education Sciences, 11*(4), 187. https://doi.org/10.3390/educsci11040187

Pit-ten Cate, I. M., Markova, M., Krischler, M., &Krolak-Schwerdt, S. (2018). Promoting inclusive education: the role of teachers' competence and attitudes. *Insights into Learning Disabilities*, *15*(1), 49-63. https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1182863.pdf

Saloviita, T. (2018). Attitudes of teachers towards inclusive education in Finland. *Scandinavian Journal of Educational Research, 64*(2), 270-282. https://doi.org/10.1080/00313831.2018.1541819

Scanlon, G., Radeva, S., Pitsia, V., Maguire, C., &Nikolaeva, S. (2022). Attitudes of teachers in Bulgarian kindergartens towards inclusive education. *Teaching and Teacher Education*, *112*. https://doi.org/10.1016/j.tate.2022.103650

Sesay Jr, C. F. (2018). *Teachers' perceptions and attitudes towards inclusive education in Sierra Leone* [Doctoral dissertation, Walden University]. https://scholarworks.waldenu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=6803&context=dissertations

Singh, S., Kumar, S., & Singh, R. K. (2020). A study of attitude of teachers towards inclusive education. *Shanlax International Journal of Education, 9*(1), 189-197. https://doi.org/10.34293/education.v9i1.3511

Ward, T. L. (2018). *Understanding student teachers' attitudes to inclusive education: an application of the theory of planned behavior* [Thesis dissertation, University of Regina]. https://ourspace.uregina.ca/bitstream/handle/10294/8340/Ward_2018_PsychThesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Let’s Stand Behind the Veil of Ignorance! The Lebanese Society in the Rawlsian Original Position

Eliane Saadé

PhD, Political Philosophy

Introduction

“When you call yourself an Indian or a Muslim or a Christian or a European, or anything else, you are being violent. Do you see why it is violent? Because you are separating yourself from the rest of mankind. When you separate yourself by belief, by nationality, by tradition, it breeds violence. So a man who is seeking to understand violence does not belong to any country, to any religion, to any political party or partial system; he is concerned with the total understanding of mankind.” (Jiddu Krishnamurti)

There is no doubt that Lebanon, this small country at the crossroads of Mediterranean Basin and the Arabic neighborhood is going through its most difficult, existential, socioeconomic and political crisis since decades. There are many problems related to the country’s cultural identity of religious diversity. One of the main problems is the mismanagement of the confessionalist form of government, together with the political power distributed among the major religious political parties, which led to a bloody civil war between 1975 and 1990. Another major problem is its corruptive political system as a defense mechanism of Lebanese confessionalism. Another major problem is Hezbollah’s weapons capabilities, which are on the one hand, considered a threat to the peace in the Middle East and which make it on the other hand stronger than the Lebanese Army. As a matter of fact, Lebanese

society is not constituted by free and equal citizens since a part of them belong to Hezbollah and benefit from its hegemony on Lebanese state.

With the biggest worry of being realistic, this paper does not discuss the third problem, just exposed. I believe that the solution to this unequal situation of political and military power among the different constituents of Lebanese society is not in the hands of Lebanese people. The expected compromise would fit in a much bigger solution to political problems in the region. However, since corruption and confessionalism are interconnected, I would propose a philosophical treatment that would recognize the danger of the current political and economic situation in Lebanon and would hypothetically suspend the confessional belonging of Lebanese people, which keeps them away from being free and equal citizens and maintains their corruptive participation in a corrupt political system.

In the following, first, I describe the current situation in Lebanon highlighting the political, social, economic dead-end dramatically reached. Then, I expose the political background that led to this current situation. After that I propose the use of the Rawlsian original position as a device of suspension of confessional identity, which is the basic principle for distribution of rights, liberties, opportunities, income and wealth between different political parties representing different confessional groups and ultimately social classes. What principles of social cooperation would Lebanese representatives of members of society choose behind the veil of ignorance knowing certain facts about their situation and ignoring other ones? Last, I explore the selected principles as an attempt of a philosophical proposal of normative principles at the grounding of a new Lebanese social consensus.

1) The Current Situation in Lebanon

On October 17th 2019, the Lebanese cabinet, headed by Prime Minister Saad Hariri, announced, among other new tax measures, taxes on WhatsApp calls, which are otherwise free and accessible to all. This decision, not yet taken, to address the economic situation, was helpful in raising a moment of awareness against the expanded political and socioeconomic corruption affecting Lebanon's economy and social institutions since decades. "In response, tens of thousands of peaceful protesters took to the streets across the country calling for their social and economic rights, for accountability, an end to corruption, and the resignation of all political representatives." [i]

In fact many of the ruling figures who have dominated the Lebanese political

scene for decades are in power since the end of the Lebanese civil war (1975-1990), which I am going to enlighten in the following section.

According to the World Bank, "for nearly 18 months now, Lebanon has been assailed by compounded crises—specifically, an economic and financial crisis, followed by COVID-19 and, lastly, the explosion at the Port of Beirut on August 4, 2020. Of the three, the economic crisis has had by far the largest (and most persistent) negative impact. Lebanon is enduring a severe, prolonged economic depression: real GDP growth contracted by 20.3% in 2020 and inflation reached triple digits, while the exchange rate keeps losing value. Poverty is rising sharply."[2] In May 2019, employees of the Lebanese central bank went on strike against financial state proposals that would cut their benefits. After that, "the cash machines went on strike. Banks then refused to pay more than US $ 1,000 to account holders, or cut ticket times to make it hard for employees and workers to get their money".[3] While bakery owners have called for a general strike, "the price of a ton of flour has increased by an average of 30 Lebanese pounds given the scarcity of US dollars in the market and inflated exchange rates, the association of flour mills said. It also announced that it would start charging flour in US dollars as a result of the dilemma".[4]

People do not trust the banking system anymore and the only thing they want to know is if and when banks will release their hold on peoples' deposits. Letting the banking system collapse would mean the end of Lebanon as it exists. The banking sector, which informally adopted strict capital controls, is no longer lending or attracting deposits.

Besides, it distinguishes between older (pre-October 2019) dollar deposits (with a haircut up to 70%) and new inflows of 'fresh dollars.' Yet dollars are, at least to the official course, hardly to have. "What is just starting to falter in Lebanon has been one of the most reliable pillars of economic confidence so far: linking the Lebanese pound to the dollar, which has been trading at a fixed rate of 1: 1507 since 1997. Essential for the small country, which makes little exportable except for wine and pickled cheese balls, but imports oil, gasoline, flour, medicines, technical equipment and other basic goods - for dollars, which so far act as a secondary currency."[5]

So, the socioeconomic problems that occur on a daily basis reveal how deep the socioeconomic crisis is. By the same fact, it highlights the failure of the political structure, namely the confessional socio-political consensus. Nevertheless, beyond the mismanagement of the political power, the economic crisis was somehow inevitable because economic transactions are essentially limited to services (including banking and netbanking services), tertiary trade and

a primitive type of agriculture, instead of promoting industry and electronic technologies.

2) Political Background

The Lebanese civil war or the civil conflict in Lebanon that lasts for fifteen years (1975-1990), results from the deterioration of the state and the coalescence of various communal militias that provided security where the state could not. The different militias represent communal lines such as "the Lebanese Front (LF), led by the Phalangists (or Phalange), represented Maronite Christian clans whose leaders had dominated the traditional elite class of the country's sociopolitical fabric; the Lebanese National Movement (LNM), a coalition of secular leftists and Sunni Muslims sympathetic to Arab nationalism; the Amal (…) movement, comprising Shiʿi populists; and the Palestine Liberation Organization (PLO), which represented Lebanon's large Palestinian refugee population."[6] In his book, *The Lebanese Connection: Corruption, Civil War, and the International Drug Traffic*, Jonathan Marshall explains how Lebanon, after being an envied Arab model of democracy and pluralism, "provided a frightening illustration of how quickly modern civilization can descend into barbarism."[7] After the end of the hostilities in 1990, "the country had suffered $25 billion in damages, the emigration of more than half a million people, and the deaths of about 150,000 out of about 3.5 million inhabitants."[8] The major causes of the conflict are unresolved tensions between Lebanon's confessional groups, which were intensified by the Arab-Israeli conflict. Indeed, the war in Lebanon involved a regional conflict engaging Israel, and Syria, along with Iraq, Iran, Libya, the United States, France and even the Soviet Union. In addition, the Lebanese society was already characterized by a psychological fragility due to minority groups, left insecure after the end of Ottoman and French rule. "Lebanon was a unique half-Christian, half-Muslim enclave carved out of the remains of the Ottoman Empire. Within the region known as Greater Syria, Christians were a small minority. […] As back as 1861 the Maronites sought the protection of Christian Europe, convincing France to intervene on their side in a dispute with members of the Druze, a monotheistic religious sect indigenous to the region. As a result, the Maronites won a degree of local autonomy."[9] France granted Lebanon its independence in November 1943. Christian and Muslim leaders agreed to the National Pact, which is a power-sharing consensus among confessional groups. "Originally a symbol of mutual compromise, [the National Pact] ultimately became a major source of popular

grievances. At bottom it signified not a healthy spirit of collaboration but the deep and lingering distrust between Lebanon's various groups. It continuously reinforced each individual's sense of belonging to a sect or religious community first and a country second."[10] So, liberal democracy as applied in Lebanon makes the individuals rigidly belong to their confessional groups first. It is thereby a confessional democracy, which is largely shaped by different kinds of constitutive communities or confessional groups, and where the belonging to a confessional community is a necessary condition in determining individuals' social identity and access to public and private positions. Confessionalism is actually a system of government that it entails distributing political, social and economic power proportionally among different confessional communities. Whereas the imaginative confessional principle could be good for realizing civic peace and democratic development, it also could create other problems. In fact, religious communities are nothing else than representing extensions of external politics into domestic affairs. If the Muslims in general want secure relations with their Arab, Muslim neighbors, the Christians want to preserve close relations with the Christian West. Nevertheless, applied corruptively, the confessional democracy has been unsatisfactory to achieve a just social cooperation between members of society. "[T]he pact tended to perpetuate the status quo of pervasive clientalism and corruption in Lebanese political and social relations. […]

The system sustained a privileged class of political bosses, many of them from powerful landowning families, known as the *zuama*. As these elites competed for power, wealth, and status, their ability to command the loyalty of entire communities generated social strife and helped to keep the country fragmented."[11]

In fact, the Lebanese Constitution was adopted on 23 May 1926[12]. According to Issam Saliba[13], the Lebanese Constitution, as originally amended, displays "the representation given to the various religious communities in public employment, the formation of government, and the selection of the legislature. It guarantees basic individual rights and freedoms and provides for a parliamentary form of government. The major amendments agreed to in the Taef in 1989 shifted the balance of executive power from the Presidency of the Republic to the Council of Ministers."[14] In May 2008, an agreement among the main political parties was concluded in Doha, Qatar. The Doha Agreement marked the end of a long period (18 months) of political crisis in Lebanon between rival Lebanese parties, avoiding an eventual civil war. This agreement reflects the acknowledgement that all major governmental decisions cannot be

made without the consent of all major religious communities. “There has not been an official census since 1932, however, and the data depicting Lebanon’s confessional composition are variable. In general terms, the two largest groups are the Shi□i Muslims and the Sunni Muslims, each comprising more than one-fourth of the population. Maronites, a Roman Catholic Eastern rite group that originated in the region, make up more than one-fifth of the population. A number of other Christian communities are also present, including the Greek Orthodox and the Greek Catholics. The Druze constitute a small percentage of the population but play an influential role in Lebanese society.”[15] The most unique feature of the Lebanese Constitution, as argued by Saliba, is its requirement to have all Lebanese religious communities represented in the public employment, the Cabinet and within the selection of the legislature. The Lebanese Constitution guarantees the distribution of rights: the right against arbitrary arrest or detention (Article 8), the right of private ownership (Article 15), and the right to be secure in one’s own domicile (Article 14). It also secures basic liberties, such as religious freedom in all its forms (Article 9), freedom of education (Article 10), freedom of speech, freedom of association and freedom of the press (Article 13). It also emphasizes the distribution of public employment between religious communities (Articles 24, 95).

So, following the different articles of the constitution, the viewpoint of social justice or the basic principles of justice, according to which Lebanese citizens would cooperate together, is a distribution of rights, liberties and wealth in the forms of social positions and public offices distributed among different confessional communities. Hence, the understanding of social justice is a religious distribution of benefits. It is essentially a distribution of benefits, which takes into account the community to which one belongs as representing their identity, way of thinking, preserving their interests and fulfilling their expectations. As an individual, my rights and liberties are secured by law. But my chance to obtain a public position is secured by the confessional community, to which I belong before the law. “This representation transformed the Lebanese political system into a quasi federation among the various religious groups that became known as *al-nizam al- taeifi* or the confessional regime, where religious affiliation determined the extent of one’s political rights and privileges.”[16] This strong interdependence between one’s own interests as an individual and the interests of the religious community to which they belong – supposedly representing and realizing the understanding of justice within Lebanese society –, enforces the confessional regime on the one hand, by making religion and politics mutually dependent, and, on the other hand, makes every

access to public offices or positions depend on one's confession and political choices. The religious conception of justice has survived for decades, because there were enough benefits to redistribute, so members of society would have found their socioeconomic expectations realized. Moreover, the fact that the population knew and accepted the corruption unfortunately makes them out of doubt partners in crime.

Yet, the social and economic dead-end reached today is due to a twofold conflict of interests. Firstly, it is a conflict of interests because resources are scarce and there is not so much wealth to distribute. Second, it is a conflict of interests between the corrupted political oligarchs, who are leading the country and who already represent different confessional groups. As a daily example of the political corruption, Lebanese politicians adapt laws according to their interests. They are very often changed for a short period of time to legalize and fit the benefits made from political agreements and then changed again to their initial statement in order to stick to the selected law.

So, the social contract represented in the Lebanese Constitution, which reproduces the idea of justice between religious communities seems to put the Lebanese people in an existential crisis: They are taken hostages by their religious and political affiliations. Furthermore, the current critical socioeconomic and financial crisis, exposed in the beginning of this paper, foreshadowing a near economic collapse, caused by external and internal political reasons, is directly or indirectly implied by the misuse of confessional democracy. Therefore, this confessional democracy, its application and the notion of social justice related to it have to be questioned and redefined in their main understanding. Members of society necessarily need to search for principles for a secular social cooperation, different from the confessional one, which failed to achieve democratic and civic peace as well as social and economic justice. If citizens should be otherwise free to have a religious social identity and to pursue their own conception of the good they believe in, it seems necessary for them to agree to principles for a secular social cooperation that does not take into account their confessional background as a condition for social distribution of rights, liberties and wealth. In order to select suitable fair terms of cooperation between them, members of society need to liberate themselves from the alienating religious social identity without necessarily losing it. The idea behind the suspension of their religious identity is to select principles to be applied by individuals, and not by religious communities they represent. Hence, the viewpoint of justice needs to be redefined from a different angle. An outline of a social contract between Lebanese citizens upon fair

terms of cooperation proves to be necessary. This social contract should take into account their identity as rational (not as solely religious) self-interested human beings, who want to live within a fair system of social cooperation that preserves everyone's rights, liberties, income and wealth. What principles of justice would Lebanese citizens select? What is their rational, self-interested understanding of justice that should be highlighted in their constitution, and which just rules of regulation should be applied to their social institutions?
Yet, because the Lebanese society is pluralist, it seems important from the point of view of justice to select principles that would be applied by everyone, from one generation to the next. So, the stability of a just social scheme should be secured by the fairness of the conditions under which the principles are selected. In this case, fairness should mean fairplay or neutrality or impartiality to all members of society as individuals, not as members of confessional groups. Indeed, every social contract based on religious and confessional distribution of rights, liberties and wealth would lead to a conflict between confessional groups over the outcome of social distribution and would lead in extreme cases to a new civil war. Therefore, it seems quite necessary that selectors of principles suspend their religious commitment, their deep self and thereby their own conception of the good – which is supposedly conditioned by an access to modernity[17] – for a short period of time in order to adopt an unbiased political conception of the just. They should free themselves from their confessional belonging in order to select religious-free principles of justice on the one hand, and in order to become free and equal citizens applying the chosen principles on the other hand, even if they would otherwise still be free to practice their own beliefs and convictions. How would a selection procedure be fair and impartial?
Indeed, the question of social justice – that the Lebanese Constitution defines as a distribution of benefits and goods among religious communities –, belongs to the field of political philosophy. So, it is of primary importance to focus on the philosophical necessity as a mandatory normative directive, defining, conducting and performing any kind of social change. In order to answer this philosophical question, that involves the core idea of justice and its suitable principles, I build on Rawls's theory of justice, explored in his book *A Theory of Justice*, and summarized in his book *Justice as Fairness: A Restatement*[18].
The use of the Rawlsian concept of 'justice as fairness' has
two different justifications: On the one hand, being a major figure in political philosophy,

Rawls is also a theorist of the social contract and his theory of justice was designed for liberal democracies. On the other hand, I would use the Rawlsian thought experiment, which secures the impartiality of the selected principles. It consists of putting representatives of religious and confessional groups within society in the original position, behind the veil of ignorance, and asks them to choose the best principles for their social cooperation. Following the Rawlsian procedure, representatives of the Lebanese society, who are, to the same extent, representatives of Lebanese confessional groups and communities, would stand equally in an equal situation of ignorance of their real confessional identity, natural and social features that are otherwise taken into account to have a preference for an idea of justice over another one.
This hypothetical thought experiment applied to the Lebanese society as well as the selected principles of justice are presented and explored in the following by answering four different questions. 1) Why does the Rawlsian theory prove the best to answer this question? I will focus on the characteristics of the Lebanese society, the political system and compare them with the Rawlsian conception. 2) Standing in a supposedly equal original position, what rules of social regulation would Lebanese citizens select? 3) What virtue of justice do they represent? What is the standpoint of justice that would, at best, replace the distribution of rights, liberties and wealth among religious minorities? 4) What guarantees the stability and the transmission of the selected principles of justice from one generation to the next?

3) The Rawlsian Model of the Original Position
Although it is evident that John Rawls defends a universal standard of justice, namely his conception of justice, justice as fairness, in his book *A Theory of Justice*[19], it is not obvious to justify the claim that his principles of justice are universals. In fact, the structure of the original position, where representatives of members of society meet up behind the veil of ignorance in order to select principles for the basic structure, without any information about them, apart from the fact that they live in a liberal democracy, makes the outcome universalizable. The rules for designing society are chosen while negotiators are being ignorant about their nature and their condition. The only things that they know is that they live in a moderate scarcity and they know certain basic laws of psychology and economics like for example that people behave self-interestedly. They do not have sufficient knowledge to bias things in their favor.

In this sense, Rawls is Kantian. His principles are procedural expression of the categorical imperatives. The Kantian imperatives display the importance to Rawls to choose principles that could be universalizable and thus justifiable; regardless of who the people would turn out to be. Moreover, Rawls's understanding of the social contract is embedded in the Kantian political philosophy. Regarding the principle of equal liberty and the priority of equal basic liberties over other rights, Rawls on the one hand, assumes
a "Kantian interpretation of the conception of justice from which this principle derives"[20], based on Kant's concept of autonomy. In fact, an autonomous person acts upon principles "chosen by him as the most adequate possible expression of his nature as a free and equal rational being."[21] So, free and equal persons engaged in social cooperation should act autonomously by consenting to political principles selected on rational grounds, and applied to society's main institutions, what Rawls calls basic structure. These autonomous rational choices should not reflect people's economic and social circumstances, but rather a mutual recognition of their equal human dignity.
On the other hand, the Rawlsian principles of justice, selected to enhance the good of all members of society, "are also categorical imperatives in Kant's sense"[22]. Categorical imperatives according to Kant are principles of conduct that apply to rational free and equal persons unconditionally, without consideration of their aims or desires. Hence, Rawls's principles of justice are categorical imperatives insofar as they are universal, but they do not provide instructions for individual actions.
However, the justification of the choice of the Rawlsian conception of justice does not make the outcome universal. Applying the same selection procedure on another society would lead to another outcome, which would reflect society's main problems, characteristics and particularities. Moreover, Rawls himself affirms "that the correct regulative principle for anything depends on the nature of that thing"[23]. Accordingly, each political domain or society would have its own correct regulative principle, which makes the argument of the universalizability of the Rawlsian conception of justice even more difficult to defend.
In addition, what makes the selection of the most convenient principles for a particular society differs from a society to another is according to Claude Lévi-Strauss in *Race and History* the relation between the individual and the different constituent groups of society, which is so particular to every environment and cannot be universalizable. "The problem of diversity does not, in fact, arise solely with regard to the inter-relations of cultures; the same

problem is found within each individual society with regard to the inter-relations of the constituent groups; the various castes, classes, professions or religious denominations develop certain differences, which each of them considers to be extremely important."[24] So, every society should select its appropriate most suitable principles to regulate social cooperation between its members.
In what sense is it justified to apply the Rawlsian thought experiment to the Lebanese liberal and democratic society[25], marked by the fact of confessional pluralism?[26] What would be the outcome of the original position, once representatives of confessional groups stand behind the veil of ignorance? Would the original position be a suitable device to suspend the confessional standpoint of social justice?

4) Is The Use of the Rawlsian Veil of Ignorance Justified?
As previously mentioned, the question of social justice belongs to the field of political philosophy. Generally, political philosophers like to justify their ideas within imaginative thought experiments that involve hypothetical persons and hypothetical situations. However, it is more challenging to engage real persons. And because of the hypothetical and theoretical nature of the Rawlsian contract, it carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract.
In his search for an alternative to utilitarian theory of justice, Rawls changes the criteria – according to which justice is defined – from the distribution of utility to the just distribution of resources. If utilitarianism focuses on utilities, Rawls focuses instead on resources and liberties. Resources are instrumental goods that can be measurable and that everyone is going to need no matter what they want or what their expectations are. Every person living within a liberal democratic society has a sense of justice[27] that enables them to live according to the principles of justice, and they are also entitled to a set of basic goods[28] that they are going to need to achieve their personal life prospects.
However, Rawls designed his conception of justice to be applied to social institutions, which he calls the basic structure of liberal democratic society. This society as he describes it is well-ordered by the principles of justice that reflect the values of liberty and equality, while giving priority to liberty. Indeed, in a liberal democracy, institutions function according to the principle of equal liberty. Social and economic inequalities are accepted and regulated, as long as citizens have equal basic rights and liberties, secured by the constitutional democratic regime. The social cooperation refers then to the rational

commitment of members of society to assist each other in order to create welfare for everyone. Citizens mutually recognize and respect the equality of rights possessed by everyone. They have to agree on rules and procedures fair to all. "The main idea is that when a number of persons engage in a mutually advantageous cooperative venture according to rules, and thus restrict their liberty in ways necessary to yield advantages for all, those who have submitted to these restrictions have a right to a similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission"[29]. Rawls describes them as free and equal, reasonable and rational. People are regarded as equal in the sense that they all enjoy the two moral powers: the capacity for a sense of justice and the capacity for a conception of the good, like for example to believe in certain doctrines, ideologies or religions. If they are equally free to choose a conception of the good, they have to agree on a conception of justice accepted by everyone. However, they are rational in the sense that they pursue their own rational good and interests, but also reasonable because they are to honor the principles of justice even, if necessary, at the expense of their own interests. Yet, the liberal and democratic society in the Rawlsian sense is characterized by the fact of reasonable pluralism. "Thus I believe that a democratic society is not and cannot be a community, where by community I mean a body of persons united in affirming the same comprehensive, or partially comprehensive, doctrine. The fact of reasonable pluralism which characterizes a society with free institutions makes this impossible"[30]. Similar to the kind of society Rawls is working on, the Lebanese society is marked by a cultural and confessional pluralism because of the eighteen religious communities constituting its mosaic identity. The Lebanese Constitution with its different articles emphasizes a conception of justice based on a religious distribution of the goods among religious communities, who are not sharing the same understanding of the moral good each one of them is pursuing. "This is the fact of profound and irreconcilable differences in citizens' reasonable comprehensive religious and philosophical conceptions of the world, and in their views of the moral and aesthetic values to be sought in human life"[31]. So, if Rawls invites all members of society to agree to a conception of justice to rule their social cooperation, he insists on the fact that the same members are free to have their own conception of the good. Everyone should be free to believe in the moral values or the ideal they choose to pursue. The conception of justice seems to be imperative compared to the conception of the good in order to achieve a just society. Hence, the Rawlsian conception of justice, justice as fairness, which he thinks universalizable, in the sense that every person put behind the veil of ignorance

would rationally and self-interestedly choose Rawls's principles of justice.
Yet, even if the Rawlsian thought experiment of standing behind the veil of ignorance is a possible way to suspend the religious commitment that biases the understanding of social justice, its application to the Lebanese society encounters certain limits, which I would expose in the following. On the one hand, the type of society on which Rawls works is
not exactly the same as the Lebanese society. An analogy is though highlighted. The Lebanese system promotes economic liberalism as well as democratic elections, but is still far from being a liberal democracy in the Rawlsian understanding. The distribution of basic rights and liberties is not equal to all members of Lebanese society. On the other
hand, the principles of justice selected behind the Rawlsian veil of ignorance are designed for individuals. They are to be applied by members of society and not communities. Whereas, in the Lebanese case representatives of different social classes, who also represent different religious communities, constituting Lebanese society, are asked to choose principles for individuals, not for communities. So, going through the Rawlsian hypothetical treatment would liberate individuals from their religious belonging and it would stress the liberal paradigm, which promotes basic liberties to all and the primacy
of the just over the good, the primacy of the individual over the collectivity. However, once the veil of ignorance is lifted up, the relationship between individuals would be defined by the community again as determining each person's social identity. So, applying the principles of communitarianism in a pluralist society like the Lebanese one could be justifiable. Communitarianism emphasizes each individual's responsibility in contributing to achieve the common good of the community, to which they belong. In fact, in his book, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Modernity*, Will Kymlicka argues that the rights of a group or a collectivity need not conflict with the individual rights and liberties. "Internal restrictions involve intra-group relations—the ethnic or national group may seek the use of state power to restrict the liberty of its own members in the name of group solidarity. This raises the danger of individual oppression. Critics of 'collective rights' in this sense often invoke the image of theocratic and patriarchal cultures where women are oppressed and religious orthodoxy legally enforced as an example of what can happen when the alleged rights of the collectivity are given precedence over the rights of the individual."[32] Besides, Kymlicka argues that in all countries, no matter how liberal and democratic they are, people are required to pay taxes and support public goods. He distinguishes between external protections and internal

protections. External protections involve inter-group relations, where the ethnic or the religious or the cultural group imposes restrictions on its members limiting the impact of the larger society in order to protect its distinct existence. Internal restrictions exist in culturally homogeneous societies, represented by the desire to protect cultural practices from internal dissent. "I will argue that liberals can and should endorse certain external protections, where they promote fairness between groups, but should reject internal restrictions which limit the right of group members to question and revise traditional authorities and practices."[33] So, as long as individual rights are respected, the specific rights of a collectivity or a community should be respected. A vibrant example of going beyond the communitarian confessional membership with its respective collective rights towards requesting common individual rights was seen in the Lebanese protest movement in October 2019, where all individuals belonging to different confessional communities went on the streets asking for equal individual rights for everyone. So, Lebanese members of different communities, asking for the same set of basic rights in a comprehensive and historical Lebanese discourse, have proven to be aware of and able to surpass their communitarian determinism dictated by their constitution.

After examining the limits of application of the Rawlsian thought experiment, the question is not whether Lebanese people are able to enter the original position. But rather, what would be their principles' selection once they stand behind the veil of ignorance? In what sense is Rawls's experimental thought (the veil of ignorance in the hypothetical original position) adequate to be applied to the Lebanese society in order to guarantee the neutrality of the choice made by the selectors?

Before exploring the meaning of justice as fairness per se and once applied to the Lebanese society, the outcome of the original position is displayed by the most suitable principles of justice or rules of regulation that would regulate Lebanese social institutions for citizens, not for communities. On the one hand, Rawls works on liberal democracies characterized by the fact of reasonable pluralism which is analogous to the confessional pluralism of Lebanese liberal[34] and democratic society[35]. On the other hand, the failure of the application of the Lebanese conception of social justice, with its religious standpoint,

whose fairness is not discussed in this work, makes the change of the understanding of the criterion of justice mandatory. Lebanese citizens should suspend their religious commitment in order to select unbiased just principles for a just and fair social cooperation between them as individuals and not between the communities to which they belong.

Who would enter the original position and stand behind the veil of ignorance? What information do they know? What will be the outcome of the selection procedure?

5) Standing behind the Veil of Ignorance

In fact, standing behind the veil of ignorance that takes place in the original position is so important in defining the Rawlsian conception of justice, justice as fairness. On the one hand, fairness refers to the mutual recognition of the rights of others. On the other hand, fairness corresponds to the idea of fair-play, which rejects all sorts of discrimination and egoism. Therefore, Rawls imagines the veil of ignorance that would filter all the information that leads to egoism or discrimination in the selection of the principles. Accordingly, Lebanese representatives of religious communities which are also representatives of different social classes[36] are invited to meet in the original position in order to select the most suitable principles of justice, the fairest terms of their social cooperation under fair conditions of selection. Behind the veil of ignorance, they would forget who they are, their social class, their native endowments, their sex, and the religious community to which they belong. They are invited to select from this equal situation of ignorance the best principles for a fair social cooperation, supposed to last from one generation to the next. Knowing for example, that the Islamic conception of the good does not separate the just from the good, its comprehensive doctrine is therefore incompatible with the Rawlsian theory, which is addressed to democratic societies whose conceptions of the good are reasonable. But, from the standpoint of the virtue of justice, it should not be important whether I am Christian or Muslim, poor or rich, intelligent or not. From the standpoint of justice, what matters is the situation of the least-advantaged person, whoever this person is and not necessarily at an economic level. The least- advantaged person could be a rich person, but belonging to a religious minority for example. Rawls argues that, because they do not know which social class they represent, representatives of social classes would decide to stay on the "safe side" by choosing the principles of justice that secure a maximum assignment of equal rights and liberties. Once the veil of ignorance is taken off, representatives would discover who they are and still be satisfied with the outcome of the original position. They would find the principles plausible and just, even if they happen to belong to the income class, the minority or the social group with the lowest expectations.

So, given certain information Lebanese representatives of different social classes and confessional communities are asked to select the principles of justice for their society. This perspective of ignorance is important because it guarantees their unbiased choice of the maximum of rights, liberties, income and wealth not knowing who they are in real life, nor their income class, or to which religious community they belong. Before entering the original position, they are aware of the danger and implications of corruption Lebanon is living since decades. They know about the civil war and the eventual threat of repeating it. They know certain facts about Lebanese psychology and sociability and they are aware of the near economic collapse at a national level. But they do not know which social class or confessional group they represent.[37]
In other words, what principles of justice would you and I choose if we do not know who we represent in society in order to agree to fair terms of social cooperation, knowing certain facts about corruption in Lebanon and about social and economic disparities between persons and communities and about the Lebanese psychology in general?
Lebanese representatives would select three[38] main principles or rules or ideas to ensure their commitment to a just social contract:
1) The first principle represents a moment of awareness of corruption. Knowing that corruption is a huge problem in Lebanon, which concerns their behavior over decades, representatives would first recognize it as a vital and visceral fact. Then, they would question the reforms that might be needed to change this implicit understanding of living. Anti-corruption laws are not sufficient to act against corruption, which is so essential and basic in the Lebanese way of being. The ways we live, we love, we think, we solve our daily problems are corruptive. Therefore, the educational sector should play a fundamental role to change this mimetic habit.

2) The second principle is political. It displays a conception of justice according to which people would live under fair terms of social cooperation. Its main principles should guarantee equal rights and liberties, fair equality of opportunity and a minimum share of fair income to ensure a decent life for everyone all over the country.

3) The third principle is sociological. It highlights an easy capacity and an existential necessity to socialize and to maintain social relationships, which characterizes Lebanese members of society and constitutes the core of human liberty in a post- modern world.

Before exploring each principle, it is important to mention two remarks about the outcome of the original position:
First, Rawls did not precise which political system is the best to choose. This is not the task of political philosophy. His aim, and mine in this work, is basically to define the normative principles or idea or understanding or concept of justice for a specified society that would replace the religious biased standpoint of justice.
Second, these principles are chosen in a hierarchical order that makes impossible the jeopardy of ethical behavior for example by way of exchanging this principle with another one on the list. It is not acceptable to bribe someone (first principle) to have money incentives or a job opportunity in return (second principle). As long as the least- advantaged person in society is able to have a decent life, socioeconomic inequalities
may be accepted to a certain account and the hierarchy of the selected principles ought to be respected.

5.1) The First Principle: Awareness of A Visceral Corruption
The first principle states that Lebanese corruption is a) a vital system, so profound and visceral in the minds, affections and emotions, and b) only a strong educational system would minimize and mitigate its bad effects. Corruption, which is sometimes justified in the name of equal distribution of benefits among confessional communities, characterizes an entire way of living in Lebanon. Moreover, the corruptive social structure seems to correspond to citizens' conception of social cooperation. They benefit from corrupt laws, institutions and people. They keep on producing and nurturing it in their daily life by participating in it, and they thereby guarantee its transmission from one generation to the next. To the question, what is the Lebanese corruption corrupting? The answer is simply everything. Consequently, the general distinction between right and wrong, good and bad according to which social groups are united and formed, is no longer efficient. Social institutions are made corrupt by human resources and members of society. They both participate in maintaining a corrupt social system. It is the way people communicate with each other. So, the first thing representatives of social classes and confessional communities would do behind a veil of ignorance is to recognize the corrupt and untruthful social mechanism and decide to fight it by implementing educational approaches from an early age, and by imposing severe penalties for corruption offenses.

In his article, "The Psychopathology of Corruption", Jack Schafer[39] affirms that "corrupt people and people who are susceptible to corruption are not happy people."[40] If happy people would do anything to maintain their happiness, "unhappy people will do anything they can to become happy. […] Unhappy people seek change because change holds the hope of happiness."[41] He defines corruption as a means to obtain happiness through power. Moreover, power places a person or a group above other persons or groups, which creates an illusion of happiness through power and control. He argues that corrupted people often use illegal or oppressive tactics in order to obtain or to keep power and to maintain the illusion of happiness. In fact, the "power mask" they wear hides insecurities and fears, that's why it is so important to keep it strong. Schafer analyzes the characteristics of corruption as "a measured process slowly enveloping its victims. Corruption begins with the seeds of discontent, unhappiness, and the need for recognition. The need for recognition is a powerful psychological need. […] Being a member of a corrupt group provides personal recognition by other group members. Corrupted groups also provide justification for illegal activities."[42] As a matter of fact, members of corrupted social groups swear allegiance to their group instead of engaging in the duty to the greater community. "Personal values replace community values. […] Corrupted groups form cocoons in which they function. In the cocoon, corrupted group members validate one another's corrupt activities. The purpose of the cocoon is to keep new ideas out. The more corrupt the group, the tighter the fabric of the cocoon becomes. Activities inside the cocoon become the new norm. If everyone in the group is corrupt, then corruption is perceived as a normal activity. The corrupt activities are only seen as wrong when outside ideas penetrate the fabric of the cocoon. New ideas create a standard against which to judge corrupt activities. Corrupt activities only become wrong when they are compared with the moral or legal standards maintained outside the corrupted groups' cocoons."[43] Besides any attempt to dismantle a corrupted group would make it even stronger and would defend itself against competing groups. "Groups that are not corrupt can accept compromise because the goal of both groups is to do what is best for the community. However, corrupted groups cannot accept compromise because they seek personal gain and do not share common community values. Additionally, if corrupted groups accept compromise, they would then have to face the fact that their activities are morally and legally bankrupt."[44] So, applying this thesis to the Lebanese society, where the environment is extremely vulnerable to corruption, social groups who have the power want to keep it and the people who do not have

the power want to take power, which explains a different, yet undisputed involvement of all Lebanese political parties in the corruption. "Both groups often resort to corruption as a means to maintain the illusion of happiness and keep the power mask firmly in place to avoid facing their insecurities."[45]
However, not only at a political level, but also at social and individual levels, Lebanese citizens prove to be corrupt on a daily basis in their way of being, thinking, loving and living. In fact, after participating in an extremely horrible civil war with all the insecurities and the fear from the other that represents, they were forced to enter a political state based on religious distributions of rights, liberties, income and wealth, while kept holding the same insecurities and fears they had during the war. Instead of applying a scheme of transitional justice that is essential to the equilibrium of a society in the aftermath of severe conflicts and large-scale human rights abuses, they were taken hostages by their religious communities in a modern way. Indeed the practice of transitional justice is rooted in accountability. It refers to the ways countries emerging from periods of serious conflict that the normal justice system cannot provide an adequate redress for victims. It recognizes their dignity as human beings as a core value, very essential in rebuilding any decent society. The aim of transitional justice is to recognize the dignity of individuals, to redress and acknowledge their violations and to prevent them from happening again. However, this reconciliation with the war did not happen on a national and collective stage in Lebanon after the civil war.
So, people belonging to different religious groups who participated in the civil war still carry their insecurities and their fears, which would make their "power mask" so necessary to prove illusive strength and happiness to each other and to keep on being source of the fear of the other, individual or social group and to maintain the fear from the other individual or social group. These insecurities that lie in their being here, make them fake live their happiness in a fake way and make them search for fast ways to compensate the insecurity. Insecure decisions, insecure environment, insecure political choices, insecure relationships are the characteristics of Lebanese society in the after-war period. Insecurity and fear, which are the reason of corruptive behaviors, are masked by an illusion of power and fake happiness transmitted from one generation to the next in different religious patrimonies represented by Lebanese social groups and their irreconcilable religious and political views.
In her book, *The Monarchy of Fear*[46], Martha Nussbaum affirms that emotions in humans and animals involve some information about animal's well-being. Even non-linguistic animals, following her, have thoughts about what is good

and what is bad for them, which are incorporated in their emotions. They register our vulnerability, our dependence and attachment to things which are not under our control. "Fear is not only the earliest emotion in human life, it is also the most broadly shared within the animal kingdom. To have compassion you need a pretty sophisticated set of thoughts: that someone else is suffering, that this suffering is bad, that it would be good for it to be relieved."[47]
Nussbaum examines all kinds of fear that characterizes American society and the crescendo of fear of Muslims and concludes that fear is often manipulated by rhetoric, used by leaders who inspire their audience with trust. This, however, could be easily seen in Lebanese society, where fear is entertained in order to be maintained as moving the corruption process. "Americans fear many things [...]. To some extent each of these fears is both rational and useful; each, however, can get out of hand and disable sound thinking and cooperation. The fear of Muslims is a good place to apply what we have learned, seeing how a kernel of rational fear (fear of terrorist violence by criminals motivated by an extremist Islam-linked ideology) can escalate into fears that are irrational and harmful, producing a climate of mistrust that threatens to disable cherished democratic values."[48]
In fact, one of the main treatments to insecurities and fears that are transmitted between generations is a social reconciliation between all groups and communities that participated in the war and in the corruptive system after the Lebanese civil war. The moment of awareness of corruption behind the veil of ignorance together with an important role of education, once the veil of ignorance is removed, in implementing anti- corruption reforms, laws, behaviors and habits would gradually eliminate corrupt practices and change corrupt minds and attitudes.
So, the first principle that would negotiators select behind the veil of ignorance is a recognition of the danger of corruption in the name of confessional distribution of rights, liberties, income and wealth.

5.2) The Second Principle: Political Fairness

The second principle chosen behind the veil of ignorance concerns socioeconomic inequalities and the fair distribution of rights, liberties, income and wealth. Preserving their liberal economic system, representatives of Lebanese communities and thereby different social classes would choose a general form of liberal socialism that preserves equal rights and liberties for all and a fair distribution of income and wealth taking into consideration the situation of least-advantaged members of society.

Citizens should not be considered as members of religious communities, but rather as members of society as a whole. That's why they need to guarantee their approval to participate in social cooperation, which should be fair to everyone within society including them. All members of society on the Lebanese territory should be able to have equal access to health and insurance services, same level of education and social services provided by social and political institutions, a fair equality of opportunity and a minimum share of income that guarantees their decent life[49]. The process of decentralization needs to be implemented in order to remove social disparities in the distribution of basic needs. It is also important in making the economic system much more efficient. "Decentralization transfers authority and responsibility of major government functions from central to sub-national governments — including local governments, civil society, and the private sector."[50] Planning and decision making have to take place equally in all cities and they have thereby to move away from the central authoritative administration. There is a strong rationale for decentralization in terms of economic efficiency, public accountability, and empowerment. "The rationale for decentralization in the context of CDD[51] includes economic efficiency, public accountability, and empowerment:

- It gives greater voice and choice to citizens to influence decisions that affect their lives.
- It allows local governments to respond dynamically to communities.
- It results in allocative efficiency by matching of local needs and preferences with patterns of local public expenditure (assumes substantial fiscal autonomy)."[52]

Which socio-political economic system are they going to choose? This question is not to be deliberated from behind the veil of ignorance. The fairness of the chosen system is negotiated because once the veil of ignorance is lifted up everyone should feel satisfied with the outcome and hence treated in a fair way.

5.3) The Third Principle: Pre-Modern Sociability

Although this kind of social contract would enter the society in the political state in the modern sense (direct relationship with the Law, methods of production and distribution), Lebanese representatives would choose to maintain a pre-modern component constituting their social character based on certain easy sociability and sense of communication. In fact, in his *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784) Kant defines the concept of unsocial sociability of men, which is their propensity to enter

society and their mutual opposition which tends to threaten it. "Man has an inclination to associate with others, because in society he feels himself to be more than man, i.e., as more than the developed form of his natural capacities. But he also has a strong propensity to isolate himself from others, because he finds in himself at the same time the unsocial characteristic of wishing to have everything go according to his own wish. Thus he expects opposition on all sides because, in knowing himself, he knows that he, on his own part, is inclined to oppose others."[53] Yet, the idea of sociability refers to the easiness to communicate with one another. The concept of social character is examined by Eric Fromm in his approach to psychoanalysis of society. Fromm analyzes the relationship between an individual and the society to which they belong in order to understand how the society influences his social character and how individuals form a society.

In his book, *The Fear of Freedom*, Fromm analyzes how the further development of capitalistic societies affects the personality of persons and accentuates many contradictions. On the one hand, it develops the individual but makes them more helpless. On the other hand, it increases freedom by giving them a list of fundamental basic liberties, but it creates dependencies of a new kind. Fromm focuses on the dialectic character of the process of growing freedom and shows that the structure of modern society affects human beings in two ways at the same time. "[H]e (the individual)
becomes more independent, self-reliant, and critical, and he becomes more isolated, alone, and afraid. The understanding of the whole problem of freedom depends on the very ability to see both sides of the process and not to lose track of one side while following the other."[54] According to Fromm, not only we have to preserve the traditional freedom and increase but also gain a "new kind of freedom that enables us to one which enables us to realize our own individual self; to have faith in this self and in life."[55] So, although capitalism has positive effects on growing individuals' positive freedom, at the same, it makes individuals isolated and alone facing their own problems with a feeling of insignificance and powerlessness. "That this principle [capitalistic economy] furthered
the process of individualisation is obvious and is always mentioned as an important item on the credit side of modern culture. But in furthering "freedom from", this principle helped to sever all ties between one individual and the other and thereby isolated and separated the individual from his fellow men."[56]

However, in the Lebanese society the social openness of individuals to each other makes their communication easy and frequent, and constitutes their possible psychological escape from the socioeconomic system, and from social isolation and instrumentality. This is psychologically liberating and gives a feeling of self-confidence; therefore, representatives behind the veil of ignorance would agree to nurture this social communication and solidarity by preserving relations between human beings, not allowing making them relations between things. Social communication would be a supporting factor that would help to compensate for anxiety, insecurity and social isolation.

6) Conclusion

This work presents the results of the Rawlsian thought experiment, from behind the veil of ignorance, applied to the Lebanese context and society. Entering the original position would imply different results to different societies, depending on the kind of society in question and its related characteristics. The hypothetical situation of ignorance is a necessary condition to suspend all sources of discriminations and egoisms based on religious and confessional criteria within Lebanese society.

In order to apply the Rawlsian model to the Lebanese society, I start describing the current situation in Lebanon, which pushed me towards such philosophical treatment. Then, I expose the political background accountable for the level of corruption reached nowadays. As a philosophical treatment to the confessional corrupted way of life I propose to put representatives of Lebanese communities and social classes behind the veil of ignorance and ask them to choose the best unbiased principles of social regulation. The selected principles in the original position, according to which social institutions should function, would be put into practice by all of members of society as being free and equal individuals. Regardless of the political and economic system they want to apply, representatives would choose to fight their corrupt way of living. They would consent to an equal distribution of rights and liberties and a fair distribution of opportunities, income and wealth. They would choose to preserve their social character represented by an open communication with each other avoiding to separate the individuals from the communitarian society, to which they belong. On the one hand, the application of social principles would not be successful without being corruption-free. On the other hand, whereas the application of social principles without a support of social communication would isolate the modern human-being in their own world and problems, a

communication with others, based on reconciliation and equality would defeat their modern loneliness.

Bibliography

References

- Fromm, Eric (2001), *The Fear of Freedom*. Thames, Oxfordshire: Routledge (first published 1942).
- Kant, Immanuel (1784) *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*. Translation by Lewis White Beck. From Immanuel Kant, "On History," The Bobbs-Merrill Co., 1963. Fourth thesis.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Modernity*.
Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1952) *Race and History*, Paris: Unesco.
- Marshall, Jonathan (2012), *The Lebanese Connection: Corruption, Civil War, and the International Drug Traffic*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2018), *The Monarchy Of Fear: A Philosophical Looks At Our Political Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (2003) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (first published 2001).
- Rawls, John (2005) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (first published 1971).
- Saliba, Issam (2010) Lebanon: Constitutional Law and the Political Rights of Religious Communities, in *The Law Library of Congress*, Global Legal Research Center.

Webistes

https://www.spiegel.de/politik/ausland/libanon-ein-staat-geht-bankrott-a-1289996.html https://en.annahar.com/article/1046547-bakeries-call-for-general-strike-if-dollars-are-not- secured https://www.spiegel.de/politik/ausland/libanon-ein-staat-geht-bankrott-a-1289996.html
Lebanon protests explained | Amnesty International
Kant: Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View (marxists.org) Decentralization (worldbank.org)
Lebanon Overview (worldbank.org)
Lebanese Civil War | History, Causes, Effects, & Combatants | Britannica
Lebanon - Climate | Britannica
The Psychopathology of Corruption | Psychology Today

i Lebanon protests explained | Amnesty International
2 Lebanon Overview (worldbank.org)
3https://www.spiegel.de/politik/ausland/libanon-ein-staat-geht-bankrott-a-1289996.html
4 https://en.annahar.com/article/1046547-bakeries-call-for-general-strike-if-dollars-are-not-secured
5https://www.spiegel.de/politik/ausland/libanon-ein-staat-geht-bankrott-a-1289996.html
6 Lebanese Civil War | History, Causes, Effects, & Combatants | Britannica
7 Jonathan Marshall (2012), *The Lebanese Connection: Corruption, Civil War, and the International Drug Traffic*. Stanford, California: Stanford University Press, p. 8.
8 Ibid.
9 Ibid., p. 13.
10 Ibid., p. 14.
11 Ibid.
12 The first constitution was adopted by the Lebanese Representative Council and it appeared in Al-Jaridah al-Rasmiyah [Lebanese Official Gazette] [O.G.], No. 1984 Supp., May 25, 1926.
13 Issam Saliba is an expert in Islamic law and the laws of Middle Eastern and North African countries at the Law Library of Congress. He is member of the Beirut Bar and an associate member of the District of Columbia Bar.
14 Issam Saliba (2010) Lebanon: Constitutional Law and the Political Rights of Religious Communities, in *The Law Library of Congress*, Global Legal Research Center, p. 2.
15 Lebanon - Climate | Britannica
16 Ibid., p. 3.
17 Note that even if the conception of the good, which is any religious or doctrinal commitment, could represent a pre-modern element, its suspension is obtained through a modern way of being and thinking.
18 Rawls, John (2003) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (first published 2001).
19 Rawls, John (2005) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (first published 1971).
20 Ibid. p. 251.
21 Ibid., p. 252.

22 Ibid., p. 253.
23 Ibid., p. 29.
24 Lévi-Strauss, Claude (1952) *Race and History*, Paris: Unesco, p. 5-6.
25 It is true that the Lebanese political system promotes economic liberalism, but the Lebanese society is not liberal and democratic in the Rawlsian sense. In fact, not all confessional communities share liberal and democratic understandings like for example equal basic rights and liberties for men and women or the discriminatory questions of marriage and inheritance in Islam.
26 The pluralism that characterizes the Lebanese society is not reasonable, like the one explored by Rawls in his conception of justice, since not all members of society would accept an equal distribution of basic rights and liberties. Lebanese pluralism is not liberal insofar as it is not based on the individualist principle of equality of basic liberties to all citizens. It is rather communitarian based on distributions of wealth among confessional communities.
27 Every citizen living in a liberal democracy should have according to Rawls a sense of justice, which enables them to understand and to put into practice principles of justice for a fair social cooperation.
28 "These are various social conditions and all-purpose means that are generally necessary to enable citizens adequately to develop and fully exercise their two moral powers, and to pursue their determinate conception of the good" (JF: 57). The list of primary goods includes (Ibid., 58):
- Freedom of movement and thought, such as freedom from arbitrary arrest.
- Powers of offices and positions of authority accessible to all, such as the right to be eligible for public office.
- Sufficient income and wealth distributed according to a fair policy.
- The social bases of self-respect and self-confidence are the most important primary goods, because the agreement to a conception of justice for a liberal democratic society depends on each person's chances to satisfy their interests. So, in a well-ordered society, where basic rights and liberties are secure, the least-advantaged person is the person who belongs to the income class with the lowest expectations.

29 Rawls, John (2005) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (first published 1971)., p. 112.
30 Rawls, John (2003) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (first published 2001), p. 3.
31 Ibid.
32 Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, p. 36.

33 Ibid., p. 37.
34 Lebanon's liberalism is linked to the fact of confessional pluralism that characterizes the Lebanese society. So, on a social level, it is a liberal country, because all members of different religious communities should enjoy the same political rights. Besides, The Lebanese economy is service-oriented. With its strong tradition of laissez-faire, the Lebanese economic system is free and ensures private initiative and the right to private property.
35 Although Lebanon is a semi-presidential parliamentary confessional democratic republic, it is not effectively a liberal country. There is no doubt that Lebanon is more liberal or less conservative than oth er Arab countries, but Lebanese citizens are still practically not equal before the law like for example, women's rights, homosexuals' rights.
36 In fact, socioeconomic inequalities exist among the same communities. The purpose of the selection procedure is to select principles of justice that could be applied by everyone in real life independently from their confessional identity and wealth. So, behind the veil of ignorance representatives of confessional communities would not only ignore to which confessional community they belong, but also which social class they represent.
37 Recall that the question asked in this paper is not whether it is possible for the parties to stand behind the veil of ignorance, knowing that they live in a pre-modern society, but rather what would they choose if they had the chance to stand in the original position.
38 Following the Rawlsian conception of justice, free and equal, reasonable and rational citizens would agree to two principles of justice (which are in fact three): an equal distribution of rights and liberties and a fair distribution of equality of opportunity with a justification of socio-economic inequalities as long as the situation of least-advantaged members of society is improved. This is what Rawls calls the difference principle, or improving to the maximum the situation of worst off people.
39John R. "Jack" Schafer, Ph.D. is a professor at Western Illinois University in the Law Enforcement and Justice Administration (LEJA) Department. He is a retired FBI Special Agent. He served as behavioral analyst assigned to FBI's National Security Behavioral Analysis Program. He has published numerous articles on a wide range of topics including the psychopathology of hate, ethics in law enforcement, and detecting deception. Dr. Schafer is the author of *The Like Switch: An Ex-FBI Agent's Guide to Influencing, Attracting, and Winning People Over*.
40The Psychopathology of Corruption | Psychology Today

41 Ibid.
42 Ibid.
43 Ibid.
44 Ibid.
45 Ibid.
46 Martha C. Nussbaum (2018), *The Monarchy Of Fear: A Philosophical Looks At Our Political Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
47 Ibid. p. 24.
48 Ibid. p. 51.
49 This could be done according to the difference principle or any other scheme of distribution that would guarantee a kind of socioeconomic basic security.
50 Decentralization (worldbank.org)
51 CDD for community-driven development.
52 Decentralization (worldbank.org)
53 Immanuel Kant, (1784) *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*. Translation by Lewis White Beck. From Immanuel Kant, "On History," The Bobbs-Merrill Co., 1963. Fourth thesis. Kant: Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View (marxists.org)
54 Eric Fromm (2001), *The Fear of Freedom*. Thames, Oxfordshire: Routledge (first published 1942), p. 90.
55 Ibid. p. 92.
56 Ibid. p. 94.